Academia Română
Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”

Societatea Germano-Română de Filosofie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREŞTI – BRAŞOV – IAŞI

CERCETĂRI
FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

Anul V **Nr. 1**

ianuarie–iunie 2013

Academia Română
Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”

Societatea Germano-Română de Filosofie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREŞTI – BRAŞOV – IAŞI

CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

ISSN: 2066-7566

Director: Acad. Alexandru SURDU

CONSILIUL EDITORIAL
Redactor şef: C.S. Victor Emanuel GICA
Secretar de redacție: C.S. gr. III dr. Bogdan DANCIU
Membri: Prof. univ. dr. Grigore NICOLA; Prof. univ. dr. Adrian NECULAU;
Prof. univ. dr. Irina HOLDEVICI; Prof. univ. dr. Dumitru CRISTEA;
Prof. univ. dr. Vasile Dem. ZAMFIRESCU; Prof. univ. dr. Teodor VIDAM;
Prof. univ. dr. Margareta DINCĂ; C.S. gr. III dr. Ana-Maria MARHAN;
C.S. gr. III dr. Mona MAMULEA; C.S. gr. III dr. Claudiu BACIU;
C.S. gr. III dr. Marius DOBRE; C.S. gr. III dr. Dragoş POPESCU
Redactori: C.S. gr. III dr. Camelia POPA; C.S. dr. Ştefan-Dominic GEORGESCU;
C.S. Ovidiu G. GRAMA

COMITETUL CONSULTATIV
Preşedinte: Prof. univ. dr., Dr. h.c. mult. Hans LENK (Karlsruhe, Germania)
Membri: Prof. univ. dr. Ulrich HOYER (Münster, Germania);
Dr. Niels ÖFFENBERGER (Köln, Germania);
Acad. Alexandru BOBOC;
Acad. Teodor DIMA;
Acad. Evanghelos MOUTSOPOULOS (Atena, Grecia);
Prof. univ. dr. Zissu WEINTRAUB (Ierusalim, Israel);
Prof. univ. dr. Shulamith KREITLER (Tel Aviv, Israel);
Prof. univ. dr. Thomas David OAKLAND (Gainsville, Florida, SUA);
Prof. univ. dr. Michael J. STEVENS (Normal, Illinois, SUA);
Prof. univ. dr. Nicolae GEORGESCU

Adresa: Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”, redacția revistei „Cercetări filosofico-psihologice”, Calea 13 Septembrie, nr. 13, sector 5, 050711, Bucureşti

Telefon: 021.410.56.59; **E-mail:** cercetari.filosofico.psihologice@gmail.com

Website: http://www.institutuldefilosofie.ro

APARE DE DOUĂ ORI PE AN

Anul V, Nr. 1 – ianuarie–iunie 2013

Academia Română
Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”

Deutsch-Rumänische Gesellschaft für Philosophie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREŞTI – BRAŞOV – IAŞI

PHILOSOPHISCH-PSYCHOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN

ISSN: 2066-7566

Direktor: Alexandru SURDU, Mitglied der Rumänischen Akademie

EDITORISCHER BEIRAT
Chef-Redakteur: WM Victor Emanuel GICA
Redaktions-Sekretär: WM Dr. Bogdan DANCIU
Mitglieder: Univ. Prof. Dr. Grigore NICOLA; Univ. Prof. Dr. Adrian NECULAU;
Univ. Prof. Dr. Irina HOLDEVICI; Univ. Prof. Dr. Dumitru CRISTEA;
Univ. Prof. Dr. Vasile Dem. ZAMFIRESCU; Univ. Prof. Dr. Teodor VIDAM;
Univ. Prof. Dr. Margareta DINCĂ; WM Dr. Ana-Maria MARHAN;
WM Dr. Mona MAMULEA; WM Dr. Claudiu BACIU; WM Dr. Marius DOBRE;
WM Dr. Dragoş POPESCU
Redakteurs: WM Dr. Camelia POPA; WM Dr. Ştefan-Dominic GEORGESCU;
WM C.S. Ovidiu G. GRAMA

WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT
Präsident: Univ. Prof. Dr., Dr. h.c. mult. Hans LENK (Karlsruhe, Deutschland)
Mitglieder: Univ. Prof. Dr. Ulrich HOYER (Münster, Deutschland);
Dr. Niels ÖFFENBERGER (Köln, Deutschland);
Alexandru BOBOC, Mitglied der Rumänischen Akademie;
Teodor DIMA, Mitglied der Rumänischen Akademie;
Evanghelos MOUTSOPOULOS, Mitglied der Akademie von Athen (Griechenland);
Univ. Prof. Dr. Zissu WEINTRAUB (Jerusalem, Israel);
Univ. Prof. Dr. Shulamith KREITLER (Tel Aviv, Israel);
Univ. Prof. Dr. Thomas David OAKLAND (Gainsville, Florida, VSA);
Univ. Prof. Dr. Michael J. STEVENS (Normal, Illinois, VSA);
Univ. Prof. Dr. Nicolae GEORGESCU

Postanschrift: Institut für Philosophie und Psychologie „Constantin Rădulescu-Motru”, die Redaktion der Zeitschrift „Philosophisch-Psychologische Untersuchungen“, Calea 13 Septembrie, nr. 13, sector 5, 050711, Bukarest

Telefon: 021.410.56.59; **E-mail:** cercetari.filosofico.psihologice@gmail.com

Webseite: http://www.institutuldefilosofie.ro

ERSCHEINT HALBJÄHRLICH

V. Jahrgang, Nr. 1 – Januar–Juni, 2013

CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

Anul V **ianuarie – iunie 2013** **Nr. 1**

SUMAR

STUDII ŞI CERCETĂRI

ALEXANDRU SURDU, Existențializarea 9
HANS LENK, Regarding philosophy of sport: Olympic publicity and philosophical anthropology 15
ALEXANDRU BOBOC, Russell versus Meinong: Despre „Existență" şi „Ființă" în determinarea semnificaţiei propoziției 31
TEODOR VIDAM, Experiență şi valoare 41
CONSTANTIN STROE, Etica personalismului energetic a lui Constantin Rădulescu-Motru 51
MARIUS DOBRE, Extinderi cioraniene în arta contemporană 61
DRAGAN JAKOWLJEWITSCH, Gegenstand und Methodologie der Sozialwissenschaften (I) 73
ANDREI CARPENEANU, *Mind and Cosmos* şi detronarea paradigmei reducționismului materialist 87
CAMELIA POPA, ANA-MARIA MARHAN, ADELA MAGDALENA CIOBANU, MIHAI IOAN MICLE, Mitul peşterii la Platon: o analiză din perspectivă psihotraumatologică şi psihoeducațională 93
GEORGETA PREDA, Abordări psihoterapeutice în tulburarea anxioasă – atacul de panică 101
CAMELIA POPA, ADELA MAGDALENA CIOBANU, Profilul psihologic al elevului violent 107
MIHAI ION MICLE, GABRIEL OANCEA, DOINA ŞTEFANA SĂUCAN, SIMONA DRAGOMIRESCU, Factori asociați recidivei în cazul persoanelor condamnate 119

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

Simpozionul Național „Teologie şi Logică", Arad, 18–19 aprilie 2013 (*Marius Dobre*) .131
Sesiunea ştiințifică „Spiru Haret (1851–1912). Triumful pedagogiei româneşti", Bucureşti, 17 mai 2013 (*Mihai Popa*) 133
Simpozionul Național „Constantin Noica", Ediția a V-a, *Cum e cu putință ceva nou,* Timişoara, 24–25 mai 2013 (*Victor Emanuel Gica*) 135
Colocviul Internațional „Emil Cioran", ediția a XVIII-a, *Transfigurations*, Sibiu–Răşinari, 16–18 mai 2013 (*Marius Dobre*) 139

NOTE DE LECTURĂ

Alexandru Surdu, *A sufletului românesc cinstire*, Editura Renaissance,
București, 2011 (*Eugeniu Nistor*) 141
Gheorghe Novac, *Tratat de praxiologie analitică*, Editura Dealul Melcilor,
Brașov, 2012 (*Victor Emanuel Gica*) 145

PHILOSOPHICO-PSYCHOLOGICAL INVESTIGATIONS

Year 5 **January – June 2013** **Nr. 1**

CONTENTS

STUDIES AND RESEARCHES

ALEXANDRU SURDU, Existentialization 9
HANS LENK, Regarding philosophy of sport: Olympic publicity and philosophical anthropology 15
ALEXANDRU BOBOC, Russell versus Meinong: On "Existence" and "Being" in deciding the meaning of proposition.....31
TEODOR VIDAM, Experience and value 41
CONSTANTIN STROE, The ethics of energetic personalism of Constantin Rădulescu-Motru 51
MARIUS DOBRE, Cioranian influences in contemporany art.....61
DRAGAN JAKOWLJEWITSCH, The object and methodology of the social sciences (I) 73
ANDREI CARPENEANU, *Mind and Cosmos* and the dethronement of the materialist reductionist paradigm 87
CAMELIA POPA, ANA-MARIA MARHAN, ADELA MAGDALENA CIOBANU, MIHAI IOAN MICLE, The Allegory of the Cave in Plato: an analysis from a psychotraumatological and psychoeducational perspective 93
GEORGETA PREDA, Psychotherapeutic approaches in anxious disorder – panic attack 101
CAMELIA POPA, ADELA MAGDALENA CIOBANU, The psychological profile of violent pupils 107
MIHAI ION MICLE, GABRIEL OANCEA, DOINA ŞTEFANA SĂUCAN, SIMONA DRAGOMIRESCU, Factors relating to the recidivism for the convicted persons 119

SCIENTIFIC LIFE

National Symposium "Theology and Logic", Arad, April 18–19, 2013 (*Marius Dobre*) .131
Scientific Session "Spiru Haret (1851–1912). The Triumph of Romanian Pedagogy", Bucharest, May 17, 2013 (*Mihai Popa*) 133
National Symposium "Constantin Noica", Fifth Edition, *How Anything New is Possible*, Timişoara, May 24–25, 2013 (*Victor Emanuel Gica*) 135
International Colloquy "Emil Cioran", XVIIIth Edition, *Transfigurations*, Sibiu–Răşinari, May 16–18, 2013 (*Marius Dobre*) 139

Cercetări filosofico-psihologice, anul V, nr. 1, Bucureşti, 2013

READING NOTES

Alexandru Surdu, *In Honour of the Romanian Soul, Renaissance Publishing House*, Bucharest, 2011 (*Eugeniu Nistor*) 141
Gheorghe Novac, *Treatise on Analytic Praxeology*, Dealul Melcilor Publishing House, Braşov, 2012 (*Victor Emanuel Gica*) 145

STUDII ŞI CERCETĂRI

EXISTENŢIALIZAREA

ALEXANDRU SURDU

Existentialization. Existentialization is the process of simultaneously engendering the Object and the Subject. This engendering has a history related to the field of Reality – of our views, knowledge and scientific assumptions. Existentialization develops from simple to complex and from concrete to abstract, which is a speculativation, a reproduction of the historical process of existentializing the Subsistence, but only in its pure essentiality, stripped of all unnecessary details.

Key words: Transcendence, Subsistence, Existence, Being

Existenţializarea înseamnă *manifestarea* Subsistenţei, *acţiunea* ei asupra celor *cinci* organe de simţ ale omului, dar înseamnă şi *efectele* diferite ale acestei acţiuni, pe baza cărora sunt diferenţiate şi *cauzele* care le-au determinat, cu *structura* lor specifică, şi, totodată, *ansamblul* acestora, care constituie posibilitatea devenirii întru Fiinţă a Existenţei.

Acţiunea Subsistenţei asupra organelor de simţ, dacă înţelegem prin Subsistenţă supercategoriile acesteia: Unul, Totul, Infinitul etc., cât şi ipostazele acesteia (Supersistenţa, Transcendenţa etc.) este greu de imaginat, mai ales că organele de simţ sunt ale *unei* persoane şi au o sferă, ca să zicem aşa, de „recepţionare" foarte redusă. S-a spus însă adesea că, într-o oarecare măsură, chiar dacă nu suntem conştienţi de aceasta, ne influenţează Totul. Dar, pentru noi, există *numai* ceea ce ni se manifestă *nouă*. Nu fiecăruia în parte, nu la toţi în acelaşi timp şi nu în acelaşi loc. Ceea ce nu înseamnă că Totul sau anumite „zone" ale acestuia nu şi-ar exercita acţiunea de existenţializare. Le lipseşte însă, le-a lipsit sau le va lipsi faţă de cine să se manifeste, deoarece omul n-a fost prezent nici măcar de la începutul Lumii care este o parte infimă din Totul. Ceea ce nu-l deranjează prea mult, şi nu-l deranjează nici scurtimea vieţii, când face tot felul de consideraţiuni despre începutul şi sfârşitul Lumii. Acestea însă n-au nici o legătură cu Existenţa în genere şi mai ales cu Existenţa Nemijlocită în special, ci cu Realitatea, respectiv cu ceea ce îşi imaginează el că ar fi existat *înainte* şi va exista *după* existenţializarea Subsistenţei.

În zilele noastre consideraţiunile *despre* Existenţă se bazează pe un bagaj imens de cunoştinţe ştiinţifice. Nu este nicio ştiinţă care să nu emită un număr considerabil de ipoteze, numite „teorii" despre aproape toate accepţiile Existenţei. Solemnitatea cu care sunt aduse la cunoştinţa publicului aceste „teorii" de „mare

Cercetări filosofico-psihologice, anul V, nr. 1, p. 9–13, Bucureşti, 2013

exactitate", însoţite de tot felul de calcule, cu formule interminabile şi cifre înspăimântătoare, pun multe semne de întrebare în legătură cu seriozitatea savanţilor care le emit, căci „teoriile" acestea se schimbă foarte des, uneori de pe o zi pe alta, pe când Existenţa Nemijlocită, adică Subsistenţa care se existenţializează, a rămas şi va rămâne mereu la fel (*aei homoios*, cum zicea bătrânul Xenophanes).

Nu ne interesează aici capacităţile individuale diferite de „recepţionare" a Subsistenţei şi nici diferenţierile acestora în funcţie de sexul, de vârsta sau de sănătatea indivizilor umani, de epoca istorică în care au trăit, de nivelul cunoştinţelor etc.

Este vorba aici despre un „om abstract", ca omul pe care l-a conceput (*epoisen*), l-a poietizat (de la *poieo*) Dumnezeu, din imaginaţia sa (*kat eikona*) şi prin asemănare (*kat'homoiosin*) cu această imagine (speculativ), înainte de a-l fi plămădit (*eplasen*) din ţărâna pământului, indiferent când s-a petrecut acest lucru (în care „zi" a Creaţiei, eră geologică etc.), şi independent de faptul că, odată plămădit, a corespuns sau nu aşteptărilor divine.

Se face abstracţie aici şi de apsectele psihogenetice ale omului, care ţin de domeniul ştiinţelor psihologice şi pedagogice, avându-şi locul în domeniul Realităţii, nu al Existenţei Nemijlocite. Grădina Raiului nu era o „grădiniţă de copii". Nu se contestă dezvoltarea treptată a capacităţilor senzitive la noii născuţi, dar se presupune că acestea s-au petrecut deja.

Existenţializarea înseamnă procesul de producere simultană a Obiectului şi a Subiectului, iar această producere are o istorie, legată sau nu de evoluţia speciilor, care ţine tot de domeniul Realităţii, al concepţiilor, al cunoştinţelor şi al presupunerilor noastre biologice, zoologice, antropologice etc. Se va proceda şi aici pornind de la simplu la complex şi de la concret la abstract, ceea ce reprezintă o speculativare, o reproducere a procesului istoric de existenţializare a Subsistenţei, dar numai în pura sa esenţialitate, curăţat de toate amănuntele inutile.

Disciplinar filosofic, ne găsim aici la confluenţa câtorva dintre cele mai familiare preocupări filosofice: ontologice, gnoseologice şi psihologice. Toate au fost şi sunt însă preocupări ştiinţifice.

Ontologia, în ciuda etimologiei sale (*on* + *logos*), este o disciplină filosofică târzie, *scientia de ente*, care se revendică de la o parte din *Metafizica* lui Aristotel, cea referitoare la *to on, ens, Seiende,* mai precis la *entitatea, existentul fizic, res concretae* şi, aristotelic vorbind, la ceea ce are materie (*hyle*) şi formă fizică (*morphe*), spre deosebire de forma noetică (*eidos, idea*). Entităţile pot fi însă şi abstracte (*res abstractae*), cum sunt, de exemplu, numerele, care, platonic vorbind, sunt entităţi intermediare, între obiecte şi idei.

Chiar în această accepţie, foarte restrânsă, ontologia are deja caracter ştiinţific, analitic, cum îi zicea Aristotel: presupune *despărţirea* obiectului în materie şi formă, ceea ce nu este acceptabil decât din perspectivă aristotelică. Existentul nemijlocit nu se prezintă astfel, dovadă că ulterior s-a şi renunţat la conceptele de „materie" şi „formă", care, tot aristotelic vorbind, le presupune şi pe cele de „potenţă" şi „act".

Programatic, s-a pornit de la despărţirea obiectului de subiect şi de la studiul primului ca atare, a existentului ca existent (*to on e on, ens qua ens*), ca fiind o anumită natură (*physis*) în sine şi pentru sine (*auto kath'hauto*), independent de

orice altceva. Ceea ce ar însemna că este necunoscut şi, kantian vorbind, despre el n-am putea să spunem nimic. Dar Aristotel, şi cei care l-au urmat, spune, dimpotrivă, foarte multe despre „existentul" acesta anterior existenţializării.

Remarcabil este însă termenul de *hypokeimenon proton*, subsistentul prim, care *precede* obiectul ca unitate sau combinaţie de materie şi formă, nefiind nici una, nici alta, adică neexistând încă. Ceea ce sugerează trecerea de la Subsistenţă la Existenţă, adică existenţializarea, cu toate că, la Aristotel, drumul este regresiv-cauzal (*aitial*), *spre* subsistentul prim şi nu *de la* acesta spre obiect, este transcendenţial, nu existenţial.

În ontologiile obişnuite au fost incluse însă şi teoria aristotelică a cauzelor şi teoria categoriilor (de clasificare a obiectelor), teoria mişcării acestora (în spaţiu şi timp), ca şi teoria mişcării corpurilor cereşti (adică şi probleme evident ştiinţifice, de fizică şi astronomie), toate acestea ţinând în mod firesc de domeniul Realităţii, respectiv al concepţiilor noastre despre Existenţă. Dovadă şi fluctuaţiile lor permanente în funcţie de stadiul cercetărilor ştiinţifice.

Se dovedeşte astfel că obiectul ontologiei nu este nici pe departe în sine şi pentru sine, ci este tocmai *suma* cunoştinţelor noastre *despre* el, şi, ca atare, nu ţine de Existenţa Nemijlocită. Mai ales în zilele noastre majoritatea obiectelor înconjurătoare sunt *lucruri*, adică obiecte lucrate sau prelucrate de către cineva, sau a căror existenţă depinde, într-un fel sau altul, de oamenii care le mai lasă sau nu să existe.

După Kant, principala deficienţă a ontologiei clasice rezidă în faptul că face consideranţiuni, *a priori* despre obiecte în genere independent de cunoaşterea acestora (în cadrul experienţei) de către vreun subiect. Ceea ce s-a făcut însă şi după critica lui Kant, apelându-se la enunţuri compatibile cu „bunul simţ": un obiect nu este roşu deoarece l-a perceput cineva ca roşu, ci a fost aşa şi înainte de a fi perceput. S-au găsit şi exemple rizibile pentru combaterea idealismului subiectiv (solipsist), care considera invers, că, nici după ce a fost perceput, obiectul nu este roşu, dacă nu este perceput în continuare, eventual de către Bunul Dumnezeu. Soluţia, adoptată până spre zilele noastre (de către L. Wittgenstein), după care, oricum, obiectele, percepute sau nu, sunt fără culoare (*Die Gegenstände sind farblos*), nu este acceptabilă. Ceeea ce conduce la obişnuitele enunţuri contradictorii: „Obiectul are culoare" şi „obiectul nu are culoare", datorită faptului că „obiectul" este conceput *a priori*, în sine, transcendent.

Soluţia kantiană a despărţirii obiectului în sine de fenómen, analogă despărţirii aristotelice a materiei de formă, s-a făcut însă prin transpunerea pe planul subiectivităţii (al subiectului) a formelor sensibilităţii (*Formen der Sinnlichkeit*), care sunt spaţiul şi timpul. Situaţia devine astfel şi mai gravă, căci ne putem imagina obiecte incolore, dar nu ne putem imagina obiecte nespaţiale, adică obiecte care să nu fie nicăieri, şi netemporale, adică să nu fie niciodată.

Soluţia intermediară ar consta în acceptarea obiectului în sine ca posedând caracteristici spaţio-temporale, dar nu concret fenomenale. Aceste caracteristici fiind existenţializate numai parţial şi într-o manieră specific umană, fenomenală, determină posibilitatea identificării parţiale a obiectului în sine cu fenómenul, adică primul, dacă ar fi cu totul diferit de al doilea, n-ar putea să-l producă, prin sau fără intervenţia

omului, dar, dacă n-ar fi diferit, l-ar produce numai pe acesta. Această identitate şi lipsă de identitate producătoare de enunţuri contradictorii denotă faptul că ne găsim la graniţa dintre Subsistenţă şi Existenţă, iar această graniţă este marcată gnoseologic.

Orice cunoaştere presupune distincţia dintre obiect şi subiect, chiar şi atunci când subiectul se cunoaşte pe sine însuşi. Ceea ce l-a îndreptăţit pe Kant să vorbească şi despre „subiectul în sine însuşi" (*Das Subjekt an sich selbst*), despre care filosofii uită adesea să mai amintească.

Obiectul cunoaşterii (*episteton*) nu este eonul, ci estetonul (nu este obiectul în sine, ci fenómenul), numai că ultimul este considerat ca fiind gata cunoscut, cu toată încărcătura lui ontologică. Mai ales în zilele noastre, cu toate cunoştinţele fizico-chimice care ţin, în mod evident de domeniul Realităţii. Situaţia cea mai evidentă o constituie conceptul de „realitate" din fizica modernă, prin care se ajunge, involuntar fireşte, la o altă graniţă gnoseologică, de pătrundere inversă de la subiect către eon, de la Existenţă către Transcendenţă, ceea ce produce enunţuri contradictorii referitoare la *distincţia* dintre obiect şi subiect, care apare, în contextul experimentelor microfizice, ca *identitate* a lor.

Situaţia asemănătoare, cunoscută în filosofia clasică germană, de la Kant citire, pornea de la identificarea obiectului în sine însuşi cu subiectul în sine însuşi, adică a eonului necunoscut cu subiectul necunoscător. Această *identitate* a vacuităţilor (*Leerheiten*) nu putea să-i placă lui Hegel, care vedea aici şi o *dedublare* a lipsei de viaţă (*caput mortuum*). El considera că „umplerea" acestei „cavităţi" s-a făcut în două direcţii: prin instituirea subiect-obiectului subiectiv la Fichte, şi prin instituirea subiect-obiectului obiectiv la Schelling, după care a urmat absoluta lor identitate. În forma Ideii absolute însă, care nu numai că se cunoaşte pe sine, dar se şi *face* pe sine din sine, enunţurile contradictorii sunt acasă la ele.

Cunoaşterea obiectului nu coincide însă cu facerea lui, în orice accepţie ar fi considerat obiectul, căci, chiar aristotelic vorbind, el trebuie, ca *hypokeimenon proton*, să preceadă subiectul, care, cândva, să-şi dea seama că *este identic* cu obiectul, deşi este tocmai acela faţă de care obiectul *este opusul* său (*Gegenstand, anteton*). Or, acesta este momentul în care subiectul, care cunoaşte bine obiectul, este în stare să-l producă, să-l facă *lucru* (din *soma* să-l facă *pragma*), iar în microfizică, în care obiectul (particula elementară sau antiparticula) nu mai este anteton, ci este, să-i zicem, „transcendenton", să nu producă efecte cuantificabile fără intervenţia subiectului, cu toată mulţimea de enunţuri contradictorii pe care o determină, juridic vorbind, „grăniţuirea" acestor tărâmuri dintre Subsistenţă, respectiv Transcendenţă şi Existenţă.

Acestea sunt şi motivele pentru care Existenţa Nemijlocită va fi tratată din perspectivă psihologică, mai precis, din perspectiva sensibilităţii care garantează contactul permanent şi *nemijlocit* dintre obiect şi subiect, şi, totodată, contribuie la cunoaşterea *treptată* a obiectului care, la rândul său, se manifestă (existenţializează) treptat în procesul cunoaşterii sale.

În cadrul filosofiei pentadice mai intervine un aspect legat de ipostazele Subsistenţei. Este vorba, în primul rând, despre Protosistenţa care, faţă de Lume, cu Existenţă cu tot, dar şi cu Fiinţa, Realitatea şi Existenţa Reală, nu este altceva decât

Subsistenţa în totalitatea ei care precedă, în contextul nostru, Existenţa. Protosistenţa sugerează eonul, obiectul în sine însuşi, un fel de preludiu al estetonului.

Se punea problema, chiar şi din perspectivă kantiană, dacă *există* un singur obiect în sine sau mai multe, adică pentru fiecare fenómen câte un obiect în sine necunoscut (câte un „mister", cum îi zicea Lucian Blaga) sau unul singur pentru toate fenómenele. În filosofia pentadică eonul nu există, ci *subsistă*, iar dacă ar fi unul singur, ar fi Protosistenţa, adică Subsistenţa cu supercategoriile sale: Unul, Totul, Infinitul, Eternitatea şi Absolutul.

Eonul nu este însă decât o infimă parte din Protosistenţă, chiar dacă s-ar referi la toate fenómenele trecute, prezente şi viitoare, de la începutul până la sfârşitul Lumii. Raportat însă la esteton, fără să fie cauza acestuia, căci presupune neapărat şi omul (cu sensibilitatea lui), este ceea ce *precedă* procesul simultan de producere a obiectului şi a subiectului în genere.

Întrebarea firească este, în contextul filosofiei pentadice, în calitate de Protosistenţă, fără să cădem în ispita de a considera că aceasta este ca un fel de picador care ne întărâtă interesul prin înţepături de lance, dacă nu cumva, în procesul de existenţializare nu se facilitează, cu precădere sau nu, transferul de la Subsistenţă la Existenţă a *celorlalte* ipostaze ale Subsistenţei. Altfel spus, eonul, multiplu sau nu, produce, prin sensibilizare, acelaşi tip de esteton? Adică unul care să devină anteton (*Gegenstand*), care să ne stea în faţă, ca o piatră, ca un copac sau ca o vieţuitoare? Sau putem simţi şi ceva de altă „natură"? Ceva, să zicem, supranatural. A cărei provenienţă protosistenţială să fie Supersistenţa Divină, ca un fel de „Lumină taborică" fără sursă de foc. Sau ceva care să tindă spre Episistenţă, dar fără să fie atras, fără nici o forţă magnetică, spre nimicnicie sau neantizare.

Reprezentăriler grafice nu sunt potrivite aici, căci nu redau procese dialectico-speculative. Protosistenţa, de exemplu, ar fi un fel de sursă a Existenţei, care s-ar tot dilata ca un balon până când ar pocni, scurgându-se în Episistenţă. Dar Protosistenţa şi Episistenţa sunt identice, sunt ipostaze ale Subsistenţei care este Unul etc. „Umplerea" şi „golirea" Existenţei, concepută ca recipient, sunt simultane. Expansiunea omului în Cosmos, de exemplu, ţine invers, de pătrunderea Protosistenţei în Existenţă. Şi, în măsura în care Pământul este „cuibul" omenirii (recipientul), expansiunea ar însemna şi „golirea" acestuia, cu perspectiva, greu imaginabilă, ca oamenii să devină un fel de „păsări fără cuib".

Dar, chiar din perspectivă creştină, în afară de revelaţia Începutului, menit să „umple", prin „înmulţire" recipientul Existenţei, avem şi revelaţia Sfârşitului, divinitatea însăşi fiind Alpha şi Omega. Ceea ce înseamnă că şi Episistenţa are caracteristici protosistenţiale, altfel spus Existenţa se „face" şi se „desface" simultan, iar din perspectiva Totului este ca şi când s-ar fi şi făcut şi desfăcut deja.

În plus, din aceeaşi perspectivă, nici n-ar fi necesar ca Supersistenţa, ca Divinitate, să se manifeste (să se existenţializeze) ca atare, cu toate că a făcut-o prin Iisus Hristos, căci o putem recunoaşte pretutindeni în creaţiile Sale. Uneori însă existenţializarea poate să fie, ca să zicem aşa, „cutremurătoare" sau „scandalos" de supranaturală. Dacă avem în vedere „sursa" subsistenţială a Existenţei, atunci astfel de „apariţii" sau de „dispariţii" de sau spre „dincolo" şi „dincoace" devin explicabile.

REGARDING PHILOSOPHY OF SPORT: OLYMPIC PUBLICITY AND PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY*

HANS LENK

Abstract. The main thesis of the paper is that sport is a realm of activity in which genuine personal action in the original psychophysical sense is still not only possible but rather the paradigmatic case. Achievement is not purely a natural entity: it is at the same time a psychophysical, sociocultural and spiritual, even philosophical, topic and a central anthropologic category; also, a vehicle of self-understanding and self-development. Without achieving, performing man, *homo performator*, could not make much sense of his life, his higher life aspirations. The cultural being is the achieving being, and personal acting is important for a creative life. Sport, among other creative activities, may be and should be a genuine vehicle of human creativity.

Key words: achievement, *homo performator*, Olympic philosophy, sport, telecracy

I. Olympic Philosophy and 'Telecracy'

Let me begin by quoting Cicero, a leading witness of ancient thought, and by drawing two inferences from this quotation – one pertaining to the aims of our Philosophic Society for the Study of Sport, the other one to a "new" social phenomenon of the Olympics and top level athletics which, however, is not so new.

Cicero wrote:

> Pythagoras … replied that the life of man seemed to him to resemble the festival, i.e. the festival at Olympia [Diogenes Laertius VIII, 8] which was celebrated with most magnificent games before a concourse collected from the whole of Greece; for at this festival some men whose bodies had been trained sought to win the glorious distinction of a crown, others were attracted by the prospect of making gain by buying or selling, whilst there was on the other hand a certain class, and that quite the best type of free-born men, who looked

* The two major parts of this paper were delivered, respectively, as Opening Remarks and as the Presidential Address at the 9th Annual Meeting of the Philosophic Society for the Study of Sport conducted October 15–17, 1981, at Trinity College, Hartford, Connecticut. The paper is published here, as is customary, in its original form. First published in: Journal of the Philosophy of Sport. 1982, IX, pp. 94–106.

Cercetări filosofico-psihologice, anul V, nr. 1, p. 15–29, Bucureşti, 2013

> neither for applause nor gain, but came for the sake of the spectacle and closely watched what was done and how it was done. So also we, as though we had come from some city to a kind of crowded festival, leaving in like fashion another life and nature of being, entered upon this life, and some Were slaves of ambition, some of money; there were a special few who, counting all else as nothing, closely scanned the nature of things; these men gave themselves the name of lovers of wisdom (for that is the meaning of the word 'philosopher'1); and just as at the games the men of truest breeding looked on without any self-seeking, so in life the contemplation and discovery of nature far surpassed all other pursuits. (Cicero, Tusc. Disp. V, III, 9)

Thus spoke Pythagoras – in my favourite quotation regarding the naming of that special "breed called" after that and still today "philosophers"; it is interesting for sport philosophers that their characterizing label was once introduced in connection with the Olympic Games of antiquity! I definitely hope that philosophers of sport will display the wisdom needed for their difficult task to analyze, try to understand and maybe make a philosophically justified sense of this both fascinating and intriguing activity of sport in any of its forms.

Perhaps – and now I proceed to the second inference – Pythagoras was not too far from the truth, even though he could not foresee the impact of television and the new telecratic function of the Olympics, when he thought that Olympia was a marketplace apt for publicity. This insight was reserved for the *New York Times* (April 4, 1976) which wrote: "The main function of the Olympics is to provide television entertainment." I think this a one-sided contention. However, I shall not be dealing critically with it here. Let me instead present some other related, controversial statements of public opinion. Let us stay with the *Times*; whether of London, New York, or Japan, they have always delivered expounded judgments of the Olympic Games. In 1924 the *London Times* quoted George Bernard Shaw's sarcastic aphorism, that the Olympic Games are only one more tool for the confrontation of nations, and added that world peace is too precious to be sacrificed on the altar of international sports. We could state today instead: that the Olympic Games and Sports are too precious to be sacrificed on the altar of international "Real-politics."

The *Japan Times* once (1964 or 1972) sarcastically stated that the Olympic Games would be cheaper than wars and nevertheless would fulfil the same function. This type of cynicism, burdening the Olympic Games with all dimensions of politics, has apparently lost all sense of correct proportions. Sport cannot be a substitute for conventional war. On the contrary: According to the goals of the founder of the Olympic Games, de Coubertin, as stated in the basic principles of the International Olympic Committee, the Games are intended to gather the world's youth at a great quadrennial sport festival to create international respect and goodwill and help build a better, more peaceful world.

---

[1] By the way, this is reportedly the first occurrence of that phrase and concept of 'philosophy' in the ancient literature!

The Olympic Games, undoubtedly, have suprapartisan political influence: They have no directly effective peace mission as it is sometimes alleged but they constitute a symbol of a better world, an understanding among the sports youth crossing all national and cultural boundaries: Their practical, humanitarian and cross-culturally sociable character furnish the values and goals of the Olympic Movement with the identity and union of an international and intercultural movement. They are a fascinating symbol of the unity of mankind in its higher aspirations. In this, the ambiguity and vagueness of many of the Olympic Idea's fundamental values can and did lead to a social effect of assembling and affiliating and toward an extended multicompatibility as well as multiidentifiability of the Movement (Lenk 1964, 14ff. et passim). At least in part the intercultural collective effect is a function of the inspecificness, nonpartisan and cultural tolerance of its value system.

Thus, its famous contribution to an "understanding among people" occurs *indirectly* through being an effective symbol. The late IOC-president Brundage stated in 1972 at the Olympic Games of Munich that the Movement only has the strength of a great ideal. It is inappropriate to overload the Olympic Idea with the exorbitant demand of a substantial and significant peace mission and direct political functions. This perhaps even diminishes its actual social effectiveness. Its contribution should be seen indirectly as an effective, exemplificative *symbol* of political neutrality that develops a ubiquitously acceptable value system, which influences the unity of internationally understood goals and traditions, and offers public opportunities for developing understanding among representatives of various peoples and cultures.

In this sense, do not the Olympic Games – as a symbol of a peaceful unity of mankind and youth – reflect a positive and special *mythological* role, even today, besides the fact that in ancient history they were founded on a religious myth? (To be sure, "ideal type" symbols do have an important, quasi "mythical" effect, especially in a sober modem world which lacks enthusing goals, particularly worldwide goals.) If "myth" can be understood in an extended secularized sense, then this is certainly the case. "Myth" characterizes a model that illustrates a meaning and valuation and repeatedly reflects these symbolically. These interpretations of meaning have developed historically in cultural traditions. Their illustration is evident in typical, exemplary situations described dramatically. When by a dramatic staging and visualization well known concepts create or define meaning for less well known phenomena, myths develop and offer guidelines for meaning constituents and interpretations, both typifying and illustrating. In sports they create and transfer meaning in a visible way that is usually more dramatic and dynamic and often more festive than that of everyday life.

In competition the sport myth is prevalent as a symbolic role-playing drama. The roles fit together in the simplest confrontation in visible dynamics and drama. The dramatic presence of the event and the historical unchangeableness of each past action and decision under the judgment of an excited and enthusiastic public are notably effective. In the simplified confrontation of competitive athletics can be a symbolic, microcosmic illustration of almost archetypical role dynamics.

This dramatic and mythical materialization explains both the symbolic role and the athlete's or spectator's fascination for sport activities. This is especially stressed in the historical uniqueness of Olympic Games. Sport action, and especially the participation in the Olympic Games, is neither normal life in a nutshell nor the focus of daily life. In mythical symbolization and magnification it materializes a characteristically simple model of a vitally intensified, emphasized and contrasting mode of action in the form of role playing. The Olympic Games and the Olympic Idea are distinguished from daily life by their tradition, the history of the ancient and modem Games, the intermingling with intellectual and artistic symbols and philosophic and pedagogic concepts.

Top-level sport – especially in the form of Olympic competition – symbolically and dramatically reflects the basic situation and active "fighting accomplishment" of the athlete, who is, so to speak, the Herculean man of Western culture. The sport myth and its fascination are characterized by the self-expression and self-confirmation in aspiring achievement, the dream of mastering nature and acting rationally and controlled with a minimum of equipment, enhanced vitality, the desire to cross and remove limits (Ortega y Gasset 1955), risk taking, being prominent, surpassing existing achievements, the restriction to technically actually unnecessary goals and unnecessarily limited means for achieving these goals, as well as the dramatically dynamic role confrontation during competition. Masterful strength, swiftness, ability, body-control and endurance symbolize human capabilities through a quasi-mythical interpretation of man's fundamental situation. The fascination of sprint events, for example, cannot be completely explained rationally without referring to the symbolic "mythical" principle of the autonomous mobile human being, or to escape-chances and experiences, or to the attractiveness of conquering spatial distance through personal strength, initiative and achievement motivation.

Ideally, the athlete dares to enter a new field of human achievement behaviour, namely the field of a symbolic demonstration of strength, not over others, but over himself. Athletic achievements also offer flairful and adventurous opportunities for gaining distinction in a basically conformed society, which nevertheless emphasizes individual values. The Olympic athlete thus illustrates the Herculean myth of culturally exceptional achievement, that is, of action essentially unnecessary for life's sustenance that is nevertheless highly valued and arises from complete devotion to the striving for a goal difficult to attain. Through memory of proving oneself in athletic competition and of systematically learning discipline in training, true self-confidence does not only develop and gain from winning but also from honest participation in an Olympic or in another outstanding sporting event. As a person, the athlete builds up personal self-esteem by knowing that he has done his best (as Coubertin quote the Bishop of Pennsylvania in 1908: "The most important thing in the Olympic Games is not to win but to take part"). Looking back to these aspects the athlete may establish personal stability and continuity of personal experience, confidence or even distinction within a tradition. He had devoted himself to an extraordinary task and stood the test in his own and the others' eyes. Thus, Pythagoras was wrong in this matter: top-level sport, especially

Olympic athletics, not only compactly reflects normal life; it is also a symbol of an emphasized and exalted vital life. Pythagoras forgot the mythical interpretation that Olympic competition has for spectators and active athletes. His remark was undoubtedly aimed at the all-too-human habit of making myths too common an element of everyday life.

When an athlete like Fosbury discovered a new and victorious Olympic jumping style through intelligent variation; when the 10,000m runner Viren fell, but then jumped up to still establish a new world record; when the gymnast Fujimoto in Montreal attempted his decisive exercise on the rack with a fractured knee and completed his act with a double somersault seconds before he collapsed (and won gold for his team), one cannot claim that characterless, mechanic, systematized and manipulated muscle-machines have accomplished pre-programmed and planned achievements. Such cases have shown that athletic achievement cannot renounce extraordinary motivation, initiative, effort, personality, and devotion. This is particularly true today at an Olympic level; almost all sport disciplines require nearly total individual involvement in the attainment of unusual results. Within a system it may be facilitated and promoted, but it cannot be deterministically or mechanically generated. The feat is and will be forever individually accountable and ascribable. The athlete is not a characterless producer of records; he is a personality – with all heights and depths and abundant interesting variations, even and especially when he loses.

Thus, the outstanding personality (in terms of will power, self-devotion, and almost total involvement in a goal-oriented activity) may still be found in sport today. The athlete is a symbol of "the achieving being" (see below).

Although he could not predict contemporary aspects, Pythagoras was also right concerning the Olympics' public and publicity effect, Olympic vanities, and journalistic market mechanisms: Olympia – and top level sport in general – is a market. It *is* a market for prominent personages and public debuts, a welcome opportunity for making personal publicity. It is not technocracy, positivism, capitalism or imperialism that characterizes the Olympic Games, as Neomarxist social criticism of recent decades has claimed. Actually, at surface level, their distinguishing features seem to be VIPs, publicity and television. But these are inevitable consequences of a publicity-oriented society that basically considers itself to be achievement-oriented, but that actually is a society devoted to social success, sometimes even to mock success, pseudoprestige, δόξα as Plato would have had it. But the spectacle of really or would-be important persons at Olympic Games is actually harmless and a rather amusing entertainment, if it does not disturb the contest. The active athlete is more troubled by the "telecratic" necessities: which bother him and other performing participants. Whizzing cameras sometimes irritate the concentrated contestant beyond necessity in a time when telephoto lenses are available. The sport show fascinates hundreds of millions of spectators since the mass media deliver direct colour coverage of Olympic events to all countries. Through gigantic "telecratic" inspection, the athlete's rights, his optimal action and preparation strategies, even his human intimacy and the

preservation of his private personality, seem to be possessions of (or at least commanded by) the camera-eye of Big Brother. Future Olympic Games will increasingly be faced with difficult "telecratic" problems – not only in financial terms. It will not be easy to find a compromising strategy which simultaneously covers the public's need for information and the athlete's rights. We have to develop (and this aspect implies proper philosophical work) a kind of protection program for the athlete to secure his rights against the managers and constraints of the public media, including their manipulative and alienating effects. "Telecracy" is and will remain, even grow, to be a major problem of the Olympics and top-level athletics in the future.

In addition, the postulated athlete's rights program has to pertain to his sovereignty and freedom of decision-making against autocratic officials and coaches (see below). The athlete, as a person with his specific human rights, has to be protected. Only this way he can really (in a humane sense of the word) fulfil his paragon function as an ideal model.

Pythagoras had rebuked the Games' market and festival character: Olympic Games have lost the old religious values that were integrated in them within Greek culture. However, it is only this fact that has enabled them to gain worldwide attention. Secularization and independency of specific religions and myths always were and are a prerequisite for their accommodation in so many cultures and thus their worldwide effect. Even a certain ambiguity and multicompatibility has been a cause of the worldwide and successful Olympic "gathering effect." The mythical factors only appear in the Olympics indirectly, formally and functionally in reference to values of methods and achievements, comparison and measurement. But they are important for the future of the Games. These factors especially require institutional regulation that is externally evident in forms, signs and symbols expressed in ceremonies and protocols. But externalization of symbols and institutionalization, even innovative reforms of the protocol and ceremonies by themselves are not enough. The Olympic spirit should remain alive and has to be adapted to modern requirements, for example, to the open-minded critical intellectuality of today's younger generation. Such outdated components of the idea as, for instance, exaggerated nationalism, winning at any price, compulsive manipulation, the totally autocratic style of coaching, the dictatorship of officials, and other-directedness in motivation have to be eliminated, or at least mitigated. Ceremonial change cannot bring about this necessary reform.

In addition, we can hardly expect the new, positive concepts, these enthusing and exciting goals, novel guidelines and ideals from an empirical scientist who is usually restricted to his discipline. This intellectual reform of the Olympic Movement and sports is basically also a *philosophical* task (which, by the way, the XIth Olympic Congress last month at Baden-Baden did not even remotely approach). The new Olympic Idea remains to be born. The most important reorientation has yet to occur. It has to be a reform in the philosophical foundation, a renovation of the Olympic philosophy. Philosophers to the front! We, as philosophers, have to take seriously the fashionable criticism of the last decade

against sport and achievement orientation. We have to develop a new philosophy of unobtruded, freely chosen achievement actions and of the creative achieving being. In short, we have to delineate a new philosophical anthropology of both creative achieving and the achieving personality. We should also apply this philosophic anthropology to sport, science, art, play, and any creative action as well as to education.

Pythagoras, therefore, was right in a deeper sense when he was looking for philosophers to "closely scan the nature of things" connected with (Olympic) sports. The most important functions of sport are not just sport. They are and remain educational, societal and philosophical. Pythagoras – as an alleged Olympic athlete himself – apparently well understood some of the basic problems of top level sports. (So did Plato, see below.)

A well-founded philosophy of sport and creative achieving action is of vital necessity, and not only for athletics. Pythagoras was right in implying this.

II. Toward a Philosophic Anthropology of the Achieving Being

Plato's real name was not Plato, but Aristocles (as Diogenes Laertius, III, 4 told us). "Plato" derived from πλατυς ("broad") and may have been Plato's athletic name since he was a wrestler who participated in the Isthmian Games (perhaps, but we don't know, also in the Olympics).

Plato thus apparently knew quite a bit about gymnastics, physical exercise and systematic training when he stated (Timaeus 89a), "Accordingly, of all modes of purifying or bracing the body, the best is gymnastic exercise," and "Does not the physical state degenerate (dissolve) in rest and laziness, but much improve by gymnastics and movement?" (Theaethetus 153b).

In this address, I shall not be able to dwell at length on the traditional relationship between philosophy and gymnastics (or sport, as we call it today) through tracing the personal union of a philosophic and an athletic life in certain ancient philosophers, but I would rather like to point to another topic related to [the intricate relationship of sporting action and proper vivid life: Real life is personal acting, proper actions, and sport is a very convenient way or medium to act/to live in the original sense of the word. Thus, it seems that sport in a world of institutions shaped by administrations, delegations, red tape, etc., is one of the few reservations of proper actions, personal performances and vital life. Creative art, love and sex as well as philosophizing may be other realms of that land, that is, expressive media of genuine experience, action and performance for man. Man is not only – as European philosophical anthropology stressed – "the acting being" (Schütz, Gehlen) or "the tool-making being" (Franklin) or "the symbolic being" (Cassirer, Langer) the "polymorphically cultural being" (Gehlen, Marquard). Nor does it suffice to characterize man as the "ζωον λογον εχων" the rational animal, or as the "ζωον πολιτικον" the social being (Aristotle). These definitions turned out to be almost as insufficient as Plato's ironic definition of the featherless biped. Also, characterizations of man as the "decision making being" (Jaspers), "condemned to

freedom" (Sartre), as the working (Marx) or speaking animal or as that being who knows and has to organize his life under the recognition that it must die (somewhat along Heideggerean lines) or as the permanently risked being, will not do to capture the essence of man. The same is true for the characteristic properties of the being which is not yet ascertained and not yet determined ("noch nicht festgestellt" in the twofold meaning of Nietzsche's word in German); of "the eccentric being," and also the only one capable of laughing and weeping (Plessner); capable of objectivity. Let me add the permanent functional "transcendence" (Keller) or the biological characterization of the being of paucity born prematurely and almost lacking any natural instinctive disposition and determination (Portmann, Gehlen after Herder and even the ancient sophist Protagoras) thus being flexible, dependent on self-perfection, supplementation and culture as well as institutions (Gehlen). Man was also considered the being always obliged to arrange, settle and put in order things and himself, to reduce complexity (Luhmann) and to compensate (Marquard) for his notorious insufficiencies and dissatisfaction as well as suffering – the being in the making who has always to make himself what he is (Sartre).

One may add characterizations of man as the being which is capable of humour, irony and, probably with the exception of most philosophers, of not taking himself too seriously. Certainly, man is characterized by all these essential traits: He is at the same time *homo faber*, *homo cogitans*, *homo agens*, *homo loquens*, *homo ludens* (Huizinga), homo laborans, homo creator, homo compensator. All these characteristic features seem to encompass more or less necessary conditions, but no single one offers a sufficient condition and, thus, a clean-cut criterion of what man really is.

Any monolithic definition and theory of man seems to be doomed to one-sidedness and, thus, failure. A definition, moreover, cannot replace a whole theory referring to a very complex field and object. A philosophic anthropology, therefore, has to go beyond a single-factor approach; it has to develop a multi-factorial theory or interpretational model. It also cannot just summarize results of empirical sciences and humanities referring to man. But it must necessarily also include ideal type characterizations such as the mentioned features: and even normative functions, regarding ideal traits of what man should be under the auspices of his permanent orientation toward the good, or better, toward goals and tasks, hopes and life plans.

Any of the mentioned factors can only emphasize one facet of the total realm of what is human, all-too-human (Nietzsche): *Homo sum; humani nil a me alienum puto*, said Terentius. And this should be true also for an encompassing philosophy of man – for anthropology in general or philosophic anthropology in particular.

Ecce homo – ecce anthropologia. Neither can be monolithic. Nevertheless, even if this is to be taken into consideration, it may be worthwhile to pay attention to another rather specific trait of man not yet mentioned: Man is not only the acting being (Schütz, Gehlen) (i.e., the being consciously orienting himself toward goals), but he is more specifically the being who tries to materialize goals better and better by acting himself. He is at the same time the personally acting and performing

being. He is the achieving being, so to speak. Proper action, creative personal performance and accomplishment are necessary ideal traits of a real human being. *Eigenhandlung and Eigenleistung* – proper/personal action and proper/personal achievement are among the most specific designating traits. Real life is personal, proper acting and achieving; (achievement might ideally be interpreted here in the wider sense; later it has also to be understood in a more specific cultural sense, i.e., in the narrower sense of ever-improving quantifiable or measurable performance and accomplishments). We have a socio-psychological book on "The Achieving Society" (by McClelland 1961). Thus far, we have no real monograph about "the achieving being." The philosophy of achievements is still in its infancy.

Without exaggerating this trait of the *homo performans* as the one and only trait characteristic of man let us deal a bit more with this feature and relate it – which is easy enough, after all – to sports.

First of all, I should like to do a little bit of pseudo-etymology: *homo performans*, *homo performator* – the achieving being has to use, to create and to orient himself at forms. He can only achieve via using and/or creating identifiable forms, structures: per formas. Thus, he depends on and is even obliged to externalize, to project his intentions, to achieve external products. Creative self-externalization only allows for reflecting, reflection (reflexion). Self-perfection is only possible by *performing*, personal achievement. This includes goal-oriented, even systematic, well-trained acting and performing – also in the sense the word is used in performing arts. Erving Goffman's social psychology of "The Self in Everyday Life" (1959) comes to mind. Everybody performs parts, roles in the theatre of daily life. In some sense we are all actors playing in a great drama – be it a tragedy (hopefully not) or a comedy (a satyr play as in antiquity). By the way of forms (in the double sense of using forms and forming himself) *homo performator* comes to understand himself and to make himself what he is (Goethe) or is to be.

The achieving being is more than solely the acting being, the compensating being, etc. Nevertheless, this facet of man's characterization clearly comprises the capacity of acting and action orientation, striving for goals, tasks and improvement. It contains the necessity of external projection (self-externalization into a non-ego) (Gehlen after Fichte) (including that one of non-I and non-me according to George H. Mead). It also implies the capacities of self-distancing, intentionality, self-reflection, functional self-transcendence (Viktor Frankl), and compensation, even overcompensation.

There is a famous slogan about the "totally administrated world." We certainly live in a world of administration, institutions and mediation (by media and other mediating mechanisms, e.g., delegation, signing, etc.). Life-structures in highly developed industrial societies have become more abstract, indirect, reduced to particular media channels, passive adaptation, etc. Communication, though almost universal in scope now, has been mediated and abstracted. Action has been almost replaced by symbolic action. A signature is an action but hardly directly a real world changing one – it is a symbolic action. Actions have also grown more and more anonymous as regards addressees and affected people. In addition,

photography, film, television and even pictograms and comics have turned much of our world into pictorial preserves: a "codified world" (Flusser) apt for passive consumption, "World as phantom and matrix" (as Günther Anders already stated in the 1950s in the first philosophy of television). To quote Flusser: "The codified world in which we live, does not consist of processes or becoming (any longer) … life if it does not mean acting" (Merkur 32, p. 378). After the mediation via reduction to consumerism is this again a reduction in the form of pictorialism (picturism) with its progressive tendency toward passivism? All well known mechanisms of alienation and manipulation within the "administrated world" tie in: institutionalization, bureaucracy ("red tapism"), functionalization, segmentation, symbolization, vicarious representation, delegationism, organizationism or even organizationitis and progressive 'publicititis'. The trend toward a totally prefabricated world tendentially displaced proper personal psychophysical action toward ecological niches. Personal acting in the proper sense becomes a leisure hobby for the proverbial common man. In serious life he hardly acts any more, he is only condemned to functioning. Certainly this is an exaggerated picture. However, does it not contain more than a grain of truth?

To be human, to stay alive as a human being is to be active and creative – *homo actor*, *performator* and *creator*. Plato even defined life as – active – movement (i.e., movement of the soul) (Phaedrus 245c): "παυλαν εχων κινησεως παυλαν εχει ζωης" [When or where movement finishes, life finishes itself]. We can assimilate this with Schiller's "Man … is only completely a man, when he plays!" Man is only really alive as man when he acts and moves (physically as well as psychically).

Personal and proper action is a criterion of real life for the achieving being. Only he who acts, achieves and moves (something and himself) is really alive. Life in its deepest sense is goal-oriented action, is personal achievement, engagement and performance in the mentioned sense.

It is easy to apply the mentioned insights to sports and athletics. Our main thesis is that a sport is a realm of activity in which genuine personal action in the original psychophysical sense is still not only possible but rather the paradigmatic case. Sporting action and achievement cannot be delegated, vicariously achieved, pretended or obtained surreptitiously: In this sense the normal sport achievement is gained by personal endeavour and effort – it is, ideally speaking, a genuine and honest action resulting in an adequate assessment. Sporting action and performance requires personal and usually, at least in top-level athletics, almost total devotion and engagement. "Concern for bodily excellence," to use Paul Weiss' nice phrase, is nothing to play at or with loosely. Athletic action and achievement requires spontaneity, serious engagement and self-victory. Even leisure sports and play require personal effort, psychophysical and active involvement. Personal freedom in sports is to be found in the deliberate agreement with the rules as well as in the spontaneous and/or planned variations of action strategies within the framework and allowances of norms. It is also expressed in the vicissitudes and unpredictabilities of a competitive event. Finally, a personal sense of freedom might be gained and materialized if you successfully carry a victory over yourself of

symbolically over an opponent or a natural obstacle: examples (which I have recently experienced again) are a glacier wall of six thousand feet or the unavoidable weakness period in a marathon after 20 miles. In leisure sport the making up of the rules as we go along provides an additional means of expressing and constituting a freedom of action. Therefore, Adorno (1969, p. 65) and the Frankfurt School of social philosophy are wrong when they state that sport is essentially a realm of unfreedom wherever it is organized. To be sure, in top-level athletics there are at times dangers and instances of manipulation, alienation or even compulsion exerted on athletes by officials, authoritarian coaches, public expectations of spectacular records, pressure of public opinion, journalists, etc. But these are deviant phenomena not meeting the paradigmatic case of a free, voluntary athlete. Only an athlete who is freely devoting himself to a strenuous regimen of training is capable of extraordinary accomplishments: You can command somebody to march but not to establish a world record.

The ideal models of the so-called "emancipated and enlightened athlete" ("mündiger Athlet"), of his "sovereignty" and of the so-called "democratic" (i.e., conceptionally participatory) style of coaching have been elaborated in the realm of practical coaching crews at Ratzeburg during the 1950s and '60s. In 1965, in a speech at the occasion of the German Championship in rowing I summed up the insights from my practical experience in rowing and coaching (I coached a world champion eight-to-be at that time) leading to the ideal type model of the "emancipated" and "enlightened" athlete. The results regarding the "democratic" style of coaching were based also on the late Karl Adam's experience, the most successful and erudite (scientifically and philosophically minded) coach who had revolutionized the methods of coaching then. It is only now – after roughly two decades (although the mentioned article was translated into five languages) – that the insights are getting some widespread public resonance in practice. For the first time athletes were allowed actively to contribute to the Olympic Congress at Baden-Baden. And they gave a fine presentation, indeed. Even the President of the International Olympic Committee admitted that they had been the best speakers. Sebastian Coe, the last speaker of the athletes, deliberately stated that the inclusion of the athletes in the Olympic Congress "and the tenacity" with which they "have grasped" their "tasks kills if not buries the common misconception that athletes are unthinking robots." This was the most important and – except the active Olympic appearance of female athletes and former athletes as well as a liberation of the eligibility rule – the only really historic event connected with the Olympic Congress which otherwise was boring and brought nothing new of even a qualified intellectual level. Prime Minister Mzali of Tunis (a member of the IOC), for example, submitted the only paper on the Olympic philosophy but he only gave some old-fashioned hortatory advice regarding the educational value of Olympism (including the usual wrong quotation of the "*mens sana in corpore sano*") instead of "*Optandum (e)st ut sit mens sana in corpore sano*" (Juvenal). Olympism would be "a quest for the best" and the Olympic philosophy "a cry for joy, a homage to the enthusiasm of youth" – indeed a total flop regarding philosophical content.

But let us go back to our topic of proper action and personal achievement. One might be tempted to relate this general thesis to the philosophy of life of the first third of this century, particularly to Jose Ortega y Gasset's philosophy of sport and sporting life. Sport is, according to Ortega, characterized by a spontaneous discharge and display of excess energy and strength exerted without profit, economic and other external interests. Phenomenologically speaking the sporting drive would be "a wild desire to put further boundary stones," to overcome constraints and to surpass the ordinary and the already achieved results. The sport action is for Ortega a superfluous totally free exertion "flowing from the life source" purely for the pleasure of it. Life, too, is a freely chosen "metaphysical effort," spontaneous, aimless, exuberant, free development within the "squandering abundance of inventurous" – and adventurous-opportunities (Ortega y Gasset (1930), 1950, I, p. 132, p. 241, pp. 439ff.). Life is excess energy release, too. Therefore, life for Ortega is not only similar to sport, but it "is" in the last analysis, "in its last root essentially sport and not compulsive necessity" as, for example, to be found in work. He sees a "sportive significance (meaning) of life itself" (1955, p. 18). "Sport(ing) action" is the primary, creative, spontaneous, exuberant, abundant, aimless, initiating, voluntary original activity which makes life worthwhile, which is the real life. Everything else regarding activities is "dull work." Thus, "culture is not the daughter of work, but of sport" and of the sporting drive. According to Ortega, everything "worthwhile on earth is not the product of work, but originates in the spontaneous blossoming and overflowing of futile, uninterested exertion of strength," from the *élan vital* (Ortega y Gasset (1930), 1950, I, p. 203, II, p. 132). Even the state and society were formed by the sport clubs of young adults, for example, at the occasion of kidnapping Sabine girls by the Romans. In short: Sport, for Ortega, is the origin and basis of everything in life which is worthwhile living.

Certainly, this manichaeic dichotomy and single factor theory of productive life results in ideological simplification and exaggeration – with very misleading consequences – and I do not want to criticize all this here in detail as I have done elsewhere (1972, p. 72ff.). The term "sport" is extended toward an all-too-broad meaning first, and then inconsistently identified with modern competitive, institutionalized sport again. Moreover, this analysis is heavily value-laden, emotionally impregnated and by pretending to be a cognitive analysis it provides rough and global ideological justifications of sport. Moreover, Ortega's philosophy is not only too simple; too vitalistic; too biologistic; too abstract; too exclusive ontologic regarding needs, drives, dispositions, conventions; too little social and sociocultural; too little anthropological; and too little historical. In addition, it plainly equates creative life and sport, actually subsuming the one under the other. This is certainly wrong, or, at least, vastly exaggerated. Yet, even if we have to reject the overall identification and overgeneralization, as well as the pathetic language of this time, we might find a grain of deep truth in the approach, if we try to reduce pathos and the sweeping universalizations to a one-directional thesis. Life is dynamic (movement, as Plato said). Human life consists mainly of goal-attaining

actions, at least regarding its sense, though not necessarily regarding the majority of time.

Life is creative action, achieving, performance. *Homo creator and homo performator* are necessarily connected with one another. Creative or senseful life is in the last analysis personal achieving activity (at least in the wider sense of the term "achievement"). If creative life in its deepest roots is proper and personal activity and achievement – active sporting activity, then, remains to be a distinct (or even distinguished) element, vehicle and medium of engaged active life in the original sense of *Eigenhandlung* ("proper action"). Thus, sport is active, genuine, and creative life. To state this is by no means trivial in the overwhelming grip of the administrated and codified world we talked about above. Indeed, and again, active sport has remained as genuine action (Murphy) in a world of prevailing institutions and codifications. Thus far, we may follow Ortega's approach. We cannot, however, accept Ortega's inverse inference that all life in its deepest sense is sport. This would mean, again, to extend the concept of sport beyond any identifiability and delineation which would not make and confer any sense with the word any longer; and it would turn out to be very misleading. There are, thank God, other realms of creative living and achieving, too!

Also, there is no single-factor theory of life and sport to be held valid. Complex phenomena require intricate and differentiated theories as we saw in connection with philosophical anthropology above.

If life in its deepest sense is genuine, proper and personal activity, the ideas of proper achievement, action and performance attain a specific philosophical and educational significance. These certainly relate to any realm of creative personal activity, sport being only one variant. Art, music, science production, active recreation, action leisure, love – and sport (including nature sport, as e.g. hiking) are but intriguing examples of these realms of creative activity. The communicative and social significance certainly and essentially ties in here. I need not go into details here.

There is still a creative principle of an achievement (so to speak). The whole discussion thus far is explicitly related to the traditional social philosophy and sociology of achievement, the performance principle and the "achieving society." One cannot only (mis)interpret the total achieving principle in an economical way. This would amount to an economistic misunderstanding. I cannot go into details of an anticriticism of the critics of the achieving society here (cf., e.g., Lenk 1972, 1976, 1977, 1979). Beside the economic and the sociological achievement principles there is at least a sociopsychological one, and a sociophilosophical one, too. The sociophilosophical one states that man is (among other necessary traits) the achieving being and that one has to distinguish between freely chosen, self-motivated achievements and only secondarily motivated or even obtruded achievements. Phenomenologically and philosophically speaking, they are very different. It is the former kind of achievement behaviour and motivation which is creative, characteristic for *homo performator* and *homo creator* at the same time. This kind of a social philosophical achievement principle which has still to be elaborated further is far from being outdated or obsolete. This, by the way, is also true for

other variants of the achievement principle even though we do not live in a strict(ly) "achieving society" as McClelland (1961) thought (cf. Lenk 1972, 1976).

Educationally speaking it is necessary to provide plenty of opportunities for creative achieving actions (in the narrower competitive and top level as well as in the wider sense). Every man and woman, in particular every youngster, has a human right to have access to creative activities. Creativity, primary motivation, personal engagement and devotion, a plurality of creative activities in a personal combination (multisidedness) – in short: any opportunity for creative achieving activity has to be provided and fostered by schools, Colleges, universities and sport clubs as well as other institutions and other voluntary organizations. The liberal and democratic state has to underline and support these tendencies and should provide itself such opportunities. It seems necessary, at least in Europe, to develop and foster a new positive culture of creative achievements and of the performance principle!

Achievement, if it is a cultural and a social phenomenon, is not purely a natural entity: It is at the same time a psychophysical, sociocultural and spiritual, even philosophical, topic – even more so, if it is related to symbolic mediating procedures and results. It is a central anthropologic category and vehicle of self-understanding and self-development as well as of social identification and judgment.

To be sure, the human concern for personal acting, for excellence by achieving, is an ideal, a demanding symbol, an expression of mail's eternal directedness toward the better. Achieving is neither everything nor the only thing, but without achieving, performing man, *homo performator* and creator, could not make much sense of his life, his higher life aspirations. Culture would not be possible without creative achievements. The cultural being (dependent on culture) is the achieving being. And personal/proper acting (*Eigenhandeln*, *Eigenleistung*) is important for a creative life. Thus, sport, among other creative activities, may be and should be a genuine vehicle of human creativity – certainly a function Ortega Y Gasset thought of.

I would like to finish by quoting a famous verse by Goethe, the greatest German poet (who, by the way, was a very "sportive" writer, lover and skater, displaying a very vital life-style):

This is wisdom's last conclusion: only he deserves life as well as freedom who has to conquer, to achieve them every day.

References

Coubertin, P. de: Les "trustées" de l'Idee Olympique, Revue Olympique 1908, 109 ff.

Flusser, V.: "Die kodifizierte Welt." Merkur 32: 1978, pp. 374–379.

Goffman, E.: The Presentation of Self in Everyday Life. New York: 1959.

Huizinga, J.: Homo ludens. 1938, Hamburg: 1956.

Lenk, H.: Werte – Ziele – Wirklichkeit der modernen Olympischen Spiele. Schorndorf: 1964, 1972.

Lenk, H.: "Authoritarian or Democratic Style of Coaching?" Gymnasion II, No. 3, 1965, pp. 16–18 (also in German, French, Spanish, later in Japanese). Reprinted in FIFA Bulletin No. 44 (1966).
Lenk, H.: Leistungssport – Ideologie oder Mythos? Stuttgart: 1972, 1974.
Lenk, H: Sozialphilosophie des Leistungshandelns. Stuttgart: 1976.
Lenk, H: Team Dynamics. Champaign, III.: 1977.
Lenk, H.: Social Philosophy of Athletics. Champaign, III.: 1979.
McClelland, D.C.: The Achieving Society. Princeton: 1961.
Ortega y Gasset, J.: "El origin deportivo del estado" (1930). Obras completas. Madrid: 1950, I, II.
Ortega y Gasset, J.: Über des Lebens sportlich-festlichen Sinn. (Speech, Düsseldorf Feb. 6, 1954 at the German Sport Federation, DSB). In: DSB-Jahrbuch 1955/56. Frankfurt a.M.: 1955, pp. 9–20.
Weiss, P.: Sport – A Philosophic Inquiry. Carbondale-Edwardsville/London/ Amsterdam: 1969.

RUSSELL VERSUS MEINONG: DESPRE „EXISTENŢĂ" ŞI „FIINŢĂ" ÎN DETERMINAREA SEMNIFICAŢIEI PROPOZIŢIEI

ALEXANDRU BOBOC

Russell versus Meinong: On "existence" and "being" in deciding the meaning of proposition. Russell's theory in „On Denoting" clarifies some questions about entities like „the golden mountain", „the round square" or „the present King of France", without accepting an ontology of nonexistent things. These are thought to be denoting phrases in which the denotation is absent. They do not stand for possible objects of thought that have being of a sort even though they do not exist in reality, as Meinong pretends. The present study tries to underline both the semantic and the ontological differences between Russell's theory and those of Meinong and Frege. But it also tries to remind the reader of the ontology of nonexistent things, or object theory, the new direction of today's analytic philosophy.

Key words: object, content, meaning, theory of denoting, entities and non-entities

1. Studiul „On Denoting" (publicat în 1905, în revista *Mind*) prezintă interes teoretico-metodologic atât prin latura critic-delimitativă – vizând teoriile lui Frege şi Meinong îndeosebi –, cât şi prin latura constructivă, dincolo de o nouă concepere a problematicii semanticii – deschizând orizonturi noi în logică şi în filosofie. Nu fără temei s-a apreciat că trebuie să vedem în Russell pe „descoperitorul construcţiei logice... o metodă, care, altfel spus, este menită să ajute filosofia să iasă din dificultăţi... Prima aplicare în «On Denoting» a constituit un eveniment filosofic"[1].

Pentru a înţelege teoria conţinută în această scurtă scriere a lui Russell, sunt de clarificat, mai întâi, dificultăţile pe care Russell voia să le depăşească cu ajutorul ei, şi care rezultă dintr-o poziţie pe care el însuşi o reprezentase mai înainte, anume „că orice cuvânt al unei propoziţii cu sens are o semnificaţie": „Trebuie să fim de acord – scria Russell – că fiecare cuvânt care survine într-o propoziţie trebuie să aibă o semnificaţie: un sunet lipsit cu totul de semnificaţie nu ar putea să fie întrebuinţat într-o modalitate mai mult sau mai puţin determinată, în limba în care este folosit cuvântul. Corectitudinea unui enunţ al analizei noastre filosofice poate să fie verificată astfel prin aceea că se determină semnificaţia fiecărui cuvânt al propoziţiei, care aduce enunţul la expresie"[2].

[1] E. Von Savigny, *Analitische Philosophie,* Freiburg-München, K. Aller, 1970, p. 27.
[2] B. Russell, *The Principles of Mathematics* (1903), [2]1951, p. 42.

Prin aceasta, Russell „îl urma pe filosoful austriac Meinong, care, în a sa *Gegenstandtheorie* dezvoltase (1899, 1902, n.n.) teza după care alături de existenţă (*Existenz*) avem să acceptăm încă diferite alte feluri de a fiinţa (*Seinsweisen*)”[3]. Acceptarea unor astfel de entităţi, precum „muntele de aur”, „pătrat rotund”, care nu „există”, dar, într-un fel sau altul, „sunt”, a constituit pentru Russell prilejul nemijlocit de a dezvolta „teoria descripţiilor”. Unul dintre argumentele-standard pentru această teorie constă în interpretarea enunţurilor de existenţă, interpretare ce evită a postula diferite modalităţi de a fi (*Seinsweisen*) şi explică felul în care se poate contesta cu sens (*sinnvoll*) existenţa (*Existenz*) a ceva”[4].

2. În acest context, intră în discuţie concepţia despre limbă care se află la baza înţelegerii cuvintelor ca nume: „Nu este oare eronat să acceptăm pentru toate cuvintele sincategorematice, precum „şi”, „ca”, „încă”, teza că ar exista obiecte determinate pentru care stau acestea? Dar cum poate un cuvânt să stea pentru ceva ce nu există? Avem să deosebim aşadar între existenţa (*Existenz*) şi fiinţa (*Sein*) a ceva[5].

Problema s-ar putea pune în felul următor: dacă orice existând (*Existierende*) şi fiinţează (*besteht*) totodată, nu tot ce are fiinţă şi există. Aşadar, în acest sens „obiecte” care nu „există”, sunt nonentităţi. Meinong însuşi, care şi-a apărat cu străşnicie poziţiile (preluate şi de urmaşii săi mai târziu în formula: „ontologie cu nonentităţi”), scria: „În cursul ultimilor ani nu am întâlnit nici măcar un singur caz în care prima cunoştinţă cu «teoria obiectului» în lucrările puse în circulaţie să nu fi condus îndată la un atac energic, adesea susţinut cu pasiune, împotriva „obiectelor imposibile” (*unmögliche Gegenstände*)”[6].

În esenţă, ca şi fenomenologii (Husserl, în speţă), Meinong distinge „conţinut” (*Inhalt*) în sens psihic şi „obiect” (*Gegenstand*): „În sensul teoriei obiectului”, conceptul de „obiect” (*Gegenstand*) e luat în sensul cel mai general, astfel încât nu ar mai fi de subsumat unui concept mai general; ca „obiect pur” (*reine Gegenstand*): orice, real sau ideal, fiinţând (*Seindes*) sau nefiinţând (*Nichtseindes*) este „obiect” (*Gegenstand*). Obiectul pur nu este ceva real-efectiv (*Wirkliches*), un existând (*Existierendes*), el este *daseinsfrei,* se află mental dincolo de opoziţia existândului şi neexistândului, şi este cuprins în cunoaşterea pură. Meinong afirmă caracterul raţional al obiectului pur. Matematica, înainte de toate, are o strânsă legătură cu teoria obiectului[7].

Meinong însuşi scria: „Doctrina obiectului este o ştiinţă *a priori,* care priveşte orice dat (*alles Gegebene*), chiar şi nerealul efectiv (*das Nichtwirkliche*)”,

---

[3] W. Carol, „Bertrand Russell: Die ’Theory of Descriptions’”, în *Grundprobleme der grossen Philosopen,* hrsg. von J. Speck: *Philosophie der Gegenwart*, I, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1972, p. 223.

[4] *Ibidem*, p. 234.

[5] *Ibidem*, p. 223.

[6] A. Meinong, „Über der Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften” (1907), în *Gesamtausgabe,* Graz (1968-1978), Bd. V, p. 220.

[7] W. Moog, *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts,* Stuttgart, F. Enke, 1922, p. 257.

a priori, constituind „ceea ce poate fi cunoscut din natura unui obiect cu privire la acest obiect”[8].

Prin distincţia între *Objekte* şi *Objektive,* adică între „obiecte” ca „obiecte date în reprezentare” (*Vorestellungsgegegnstände*) care au existenţă (*Existenz*) şi sunt percepute, şi „obiecte ideale”, de nivel superior, asupra cărora nu numai că se judecă, ci sunt judecate: „obiecte” care sunt cuprinse în gândire, care nu sunt niciodată trăiri şi cărora le revine o stare atemporală; *Objecktive*-le au nu numai fiinţă (*Sein*), ca obiectele, ci şi sunt fiinţă[9].

3. De fapt, între Russell şi Meinong nu trebuie să marcăm deosebirile ca opoziţii ireductibile. Căci ambii afirmă „importanţa obiectelor judecăţii, pe care Russell şi Moore le numeau «propositions». Totuşi, între «propositions» şi «Objektive» există două deosebiri importante: în timp ce Meinong crede că numitele «Objektive», care sunt semnificaţiile propoziţiilor false, nu au consistenţă, Russell afirmă fiinţa tuturor propoziţiilor. Deosebirea între «Objektive» adevărate (de fapt) şi false (nefaptice) se acoperă cu deosebirea între «Objektive» care fiinţează şi care nu fiinţează – aşadar, o diferenţă din punct de vedere al fiinţei. La Russell, dimpotrivă, deosebirea între propoziţii adevărate şi false e de natură calitativă: există propoziţii adevărate şi propoziţii false, în felul în care există trandafiri albi şi roşii. A doua deosebire constă în aceea că, pentru Russell, relaţia între propoziţie şi subiectul său este o relaţie parte-întreg”[10].

Problema „obiecte care nu fiinţează” (*nichtseinde Objekte*) – „obiecte care există” (*existierende Gegenstände*) rămâne de examinat, cu apel, poate, la formule precum: „Ontologii *cu*, precum şi *fără* nonentităţi”, ceea ce ar şi justifica fenomenul actual al unei „Meinong-Renaissance”; aceasta nu poate să nu afecteze însă dezbaterea actuală în jurul „denotării”[11].

Aşa cum s-a recunoscut cvasiunanim, critica desfăşurată de Russell priveşte un complex de probleme ale semanticii şi logicii, nu numai pe cele ale „nonentităţilor”. Ilustrul matematician şi logician nu aspira la valabilitatea universală a punctului de vedere adus de el: „Îl voi ruga pe cititor să nu se ridice împotriva punctului acestuia de vedere – aşa cum ar putea fi ispitit să o facă din cauza aparentei sale complexităţi – înainte de a fi încercat el însuşi să construiască propria teorie *despre denotare.* Această încercare îl va convinge, cred, că, oricare ar fi adevărata teorie, ea nu poate fi atât de simplă cum s-ar fi aşteptat la început”[12].

---

[8] A. Meinong, *Gesammte Abhandlungen* , II, Leipzig, 1913, p. 520.

[9] A. Meinong, *Über Möglichkeit und Vahrscheinlichkeit, Beitrage zur Gegenstandtheorie und Erkenntnisstheorie,* Leipzig, J. A. Barth, 1915, p. 27.

[10] P. Simons, „Alexius Meinong: Gegenstände, die es nicht gibt”, în *Grundsprobleme der grossen Philosophen,* hrsg. von J. Speck: *Philosophie der Neuzeit,* IV, 1986, p. 114: De pildă, Socrate însuşi este o parte a propoziţiei „Socrate este un om”. La Meinong, dimpotrivă, această relaţie nu este cea a părţii la întreg.

[11] *Ibidem*, p. 124.

[12] B. Russell, *Despre denotare* (trad. de Radu Solcan), în Alexandru Boboc şi Ioan N. Roşca (eds.), *Filosofia contemporană în texte alese şi adnotate,* vol. II, Tipografia Universităţii Bucureşti, 1990, p. 31.

Acest „punct de vedere" se conturează în confruntare cu teoriile lui Meinong şi Frege, Russell anunţând – într-o formulare destul de categorică – intenţia programului său: „Firul argumentării mele este următorul. Voi începe prin a enunţa teoria pe care vreau să o apăr. Voi discuta apoi teoriile lui Frege şi Meinong, arătând că nici una din ele nu mă satisface. Voi arăta care sunt temeiurile în favoarea teoriei mele şi, în sfârşit, voi înfăţişa succint consecinţele filosofice ale teoriei mele"[13]. Căci *tema denotării* este de mare importanţă, nu numai în logică şi matematică, dar şi în teoria cunoaşterii"[14].

4. Întrucât despre teoria lui Meinong am relatat mai sus, intercalăm aici câteva momente din teoria lui Frege, pe care Russell o reţine printr-o formulare proprie: „El distinge, la o sintagmă denotativă, două elemente, pe care le-am putea numi *înţelesul* (*meaning*) şi *denotatul* (*denotation*)... Unul din avantajele acestei distincţii este că ne arată de ce merită să asertăm o identitate"[15].

În principal, rolul lui Frege este marcat prin introducerea unei funcţii semantice duble: *sens* (*Sinn*) şi *semnificaţie* (*Bedeutung*), statuată prin următoarea regulă: „Legătura dintre semnul, sensul şi semnificaţia acestuia este astfel încât semnului îi corespunde un *sens* determinat, iar acestuia, la rândul său, o *semnificaţie* determinată; pe când unei semnificaţii (unui obiect) nu-i corespunde numai un singur semn"[16].

În determinarea semnificaţiei intervine o particularitate care accentuează dificultăţile înţelegerii poziţiei semnificaţiei, dar deschide perspective mai puţin bănuite: „Oricine cunoaşte suficient limba sau totalitatea desemnărilor (*Bezeichnungen*) poate concepe sensul unui nume propriu ce aparţin acestora" (în notă: „cât timp semnificaţia rămâne aceeaşi, oscilaţiile sensului pot fi admise, însă ele trebuie evitate în expunerea unei ştiinţe demonstrative"); *„dar semnificaţia, în cazul în care aceasta există* (subl. n.), nu este decât unilateral pusă în evidenţă (*doch immer nur einseitig beleuchtet*). Pentru a cunoaşte toate laturile semnificaţiei ar fi necesar să putem preciza fără a recurge la altceva despre orice sens dacă aparţine sau nu semnificaţiei. Acest lucru nu este însă realizabil"[17].

Evident, semnificaţia numai „unilateral pusă în evidenţă", atunci când este sesizat sensul său, ilustrează poziţia hotărâtoare a semnificaţiei, dar şi dificultăţile evidenţeierii ei, decurgând, în principal, din modul în care are loc *desemnarea*: „... putem asocia unui semn (nume, cuvânt compus, semn scris) nu numai desemnatul (*Bezeichnetem*), pe care îl vom numi semnificaţia lui, ci şi ceea ce eu înţeleg prin sensul semnului, adică modul în care este dat obiectul (*die Art des Gegebenseins*)"[18].

---

[13] *Ibidem,* p. 14. În notă la acest text: „am dezbătut acest subiect în *Principles of Mathematics,* cap. V şi § 476. Teoria susţinută acolo este aceeaşi cu cea a lui Frege şi este foarte diferită de cea pe care o expun în continuare".

[14] *Ibidem*, p. 13.

[15] *Ibidem*, pp. 18-19.

[16] G. Frege, „Über Sinn und Bedeutung", 1892, în *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien,* 3 Aufl., Göttingen, 1969, p. 42.

[17] *Ibidem.*

[18] *Ibidem,* p. 41.

O precizare de interes: „Până aici am luat în consideraţie *sens* şi *semnificaţie* numai pentru astfel de expresii, cuvinte, semne care s-au numit *nume proprii.* Acum însă ne întrebăm cu privire la sensul şi semnificaţia unei propoziţii afirmative în întregimea sa. O astfel de propoziţie conţine un *gând* (*Gedanke*). Dar poate fi privit acest gând ca sens sau ca semnificaţie a acesteia?”[19]. De pildă, dacă într-o propoziţie care are semnificaţie înlocuim un cuvânt printr-un altul cu aceeaşi semnificaţie, dar cu sens diferit, aceasta nu poate influenţa asupra semnificaţiei propoziţiei: de aceea, „gândul nu poate fi semnificaţie a propoziţiei, ci mai degrabă avem să-l înţelegem ca sens al ei”[20].

Dar se pune întrebarea: „O propoziţie luată ca întreg are oare numai sens şi nici o semnificaţie? Putem să ne aşteptăm la apariţia unor propoziţii asemănătoare părţilor de propoziţii care au sens, dar nu semnificaţie? Tocmai propoziţiile care conţin nume proprii fără semnificaţie sunt de această natură”[21]. Ar părea astfel că „pătrunderea până la semnificaţia numelui ar fi, într-o oarecare măsură, inutilă; ne-am putea mulţumi cu sensul dacă am intenţiona să ne oprim la gând. Dacă ne-ar interesa numai sensul, gândul propoziţiei, ar fi inutil să mai luăm în consideraţie semnificaţia unei părţi a propoziţiei”[22]. De ce nu ne mulţumim numai cu sensul unei propoziţii? „De ce nu ne mulţumeşte gândul?”, se întreabă Frege; şi răspunde: „Năzuinţa spre adevăr este ceea ce ne îndeamnă întotdeauna să pătrundem de la sens la semnificaţie”[23]. În felul acesta, suntem îndemnaţi să acceptăm valoarea de adevăr a unei propoziţii ca fiind semnificaţia sa. „Înţeleg prin valoare de adevăr a unei propoziţii faptul că este adevărată sau falsă. Alte valori nu există... Aceste două obiecte (*diese beide Gegenstände*) sunt acceptate de toţi cei care judecă în genere”[24].

Este de precizat că, aici, semnificaţia este considerată „obiect semnificat” numai din punctul de vedere al coordonatelor semantice... nume [propriu], sens, semnificaţie (mai exact: semn, sens, semnificaţie), sub ceea ce s-a numit „angajamentul ontologic” al limbajului şi nu angajează o ontologie ca atare. Aşa cum s-a observat, „semnificaţia unui *nume propriu* nu poate fi identificată cu *lucrul* pe care acest nume îl desemnează (*bezeichnet*). Trebuie să deosebim astfel *semnificaţia* unui nume propriu de *referinţa* (*Bezug*) sa, adică de obiectul pe care numele propriu îl desemnează, dacă acesta – obiectul – există”[25].

5. În legătură cu acesta din urmă, intervine dificultatea (urmărită mai sus în confruntarea cu o „Meinong-Semantik”) şi tocmai în acest punct intervine *teoria denotării*, al cărei „rezultat interesant” este caracterizat de autor astfel: ... „atunci când există ceva cu care nu avem contact nemijlocit (*immediate acquintance*), ci numai definiţii în care se folosesc *sintagme denotative,* propoziţiile în care cel care

[19] *Ibidem,* p. 46. În notă, Frege preciza: „Prin gând înţeleg nu activitatea subiectivă a gândirii, ci conţinutul obiectiv al acesteia, capabil de a fi o proprietate comună pentru mai multe” (*Ibidem*).
[20] *Ibidem*, p. 47.
[21] *Idem.*
[22] *Idem.*
[23] *Ibidem,* p. 48.
[24] *Idem.*
[25] Fr. V. Kutschera, *Sprachphilosophie,* München, W. Fink, 1975, p. 42.

este introdus cu ajutorul sintagmelor denotative nu conţin în realitate acel ceva ca pe un constituent, dar conţin, în schimb, constituenţi exprimaţi de cele câteva cuvinte ale sintagmei denotative”[26].

„Prin «sintagmă denotativă» (*denoting phrase*) eu înţeleg o sintagmă de genul următor: *un* om, *vreun* om, *orice* om, *fiecare* om, *toţi* oamenii... denotativă doar în virtutea formei sale. Se disting trei cazuri: 1) o sintagmă poate să fie denotativă şi totuşi să nu denote nimic...; 2) o sintagma poate să denote un anume obiect; 3) o sintagmă poate să denote ambiguu; de ex.: un om nu denotă o mulţime de oameni, ci un om neprecizat”[27].

Russell precizează, aici, că interpretarea unei asemenea sintagme este o problemă deosebit de dificilă: „este foarte greu să elaborezi în legătură cu ele o teorie care să nu poată fi respinsă formal”[28]. Autorul pare a avea de la început clară ideea rezultatelor, căci mărturiseşte: „... în măsura în care pot să-mi dau seama, toate dificultăţile pe care le cunosc sunt depăşite de teoria pe care o voi explica mai jos”[29].

Punctul de plecare îl constituie distincţia între *cunoaştere directă* şi *cunoaştere indirectă.* „Ştim, de exemplu, că la un anumit moment, centrul de masă al sistemului solar este un anumit punct şi putem face o serie de aserţiuni despre el, dar noi nu avem o cunoaştere directă a acestui punct, care ne este familiar doar prin intermediul unei anumite descripţii”[30].

Distincţia vizează mai ales poziţia „cunoaşterii indirecte” (*knowledge about*), care, spre deosebire de cea directă, care priveşte „lucrurile pe care le avem în faţa ochilor”, priveşte lucrurile „la care putem ajunge numai prin intermediul unei *sintagme denotative*”. Aici, explicaţia: „ Adesea se întâmplă să ştim că o anumită sintagmă denotă neambiguu, deşi nu avem o cunoaştere directă a ceea ce denotă... Prin intermediul percepţiei cunoaştem direct obiectele perceptibile, iar prin gândire cunoaştem direct obiecte cu un caracter logic mai abstract. Dar nu ajungem în mod necesar să cunoaştem obiectele denotate de sintagme compuse din cuvinte al căror *înţeles* (*meaning*) ne este cunoscut direct”[31].

Această poziţie este argumentată prin confruntarea cu teoriile lui Frege şi Meinong după „principiul teoriei denotării”: „sintagmele denotative nu au înţeles prin ele însele, dar orice propoziţie printre ale cărei cuvinte apar componentele (*«verbal expressions»*) lor are un înţeles. Dificultăţile legate de denotare sunt, cred eu, rezultatul unei analize greşite a propoziţiilor printre ale căror cuvinte se află şi componentele sintagmelor denotative”[32].

---

[26] B. Russell, *op. cit.,* p. 30.
[27] *Ibidem*, p. 12-13.
[28] *Ibidem*, p. 13.
[29] *Idem.*
[30] *Ibidem.*
[31] *Ibidem*, p. 15.
[32] *Ibidem.* În acest sens, un exemplu „este faptul că se pare că nu există nici un motiv să credem că avem vreodată vreo cunoaştere directă a minţilor (*minds*) altor oameni; acestea nu sunt niciodată obiect al percepţiilor noastre. Prin urmare, ceea ce ştim despre ele este obţinut prin denotaţie.” (*Ibidem*).

Dovezile acestei teorii „sunt furnizate de dificultăţile ce par de neevitat atunci când privim sintagmele denotative ca pe nişte constituenţi ai propoziţiilor care, exprimate în cuvinte conform modului uzual de a vorbi, conţin aceste sintagme”[33]. Dintre teoriile care „admit asemenea constituenţi”, Russell se referă la cea a lui Meinong, apreciată ca „cea mai simplă”: „oricărei sintagme denotative corecte din punct de vedere gramatical îi corespunde un *obiect*”[34]. Se admite că asemenea obiecte (ca „pătrat rotund”) „nu subzistă, dar oricum, se presupune că ele sunt obiecte”, punct de vedere ce conţine „prin el însuşi o dificultate”, căci se încalcă legea noncontradicţiei[35].

Prin teoria lui Frege, „încălcarea de mai sus a legii noncontradicţiei este evitată”, căci Frege distinge pentru „sintagmă descriptivă” două elemente „pe care le-am putea numi *înţelesul* şi *denotatul*”: dacă, de exemplu, „vom spune că «Scott» este autorul lui *Waverley,* vom aserta o identitate de denotat şi o diferenţă de înţeles”[36].

6. În fine, după relevarea dificultăţilor întâlnite „atunci când adoptăm punctul de vedere potrivit căruia sintagmele denotative *exprimă* un înţeles şi denotă un denotat[37], autorul priveşte acele cazuri în care denotatul este absolut”, şi ajunge la următoarea încheiere: „ori trebuie să găsim un denotat, în cazurile în care la prima vedere este absent, ori trebuie să abandonăm punctul de vedere după care, în propoziţiile care conţin sintagme denotative, se vorbeşte despre denotat. Eu mă pronunţ în favoarea ultimei dintre alternative. Şi prima alternativă poate fi adoptată, aşa cum a făcut Meinong, admiţând obiecte care nu subzistă şi afirmând că ele nu ascultă de legea contradicţiei. Această abordare, pe cât posibil, ar trebui evitată. Alt mod de a merge pe una dintre cele două căi indicate mai sus (în măsura în care ne limităm la alternativele de mai sus) este cel indicat de Frege, care conferă prin definiţie un denotat convenţional în cazurile în care, altfel, nu ar exista nici unul....”[38].

Delimitările de teoriile lui Meinong şi Frege conduc, implicit, la alte precizări, care lasă să se întrevadă şi limitele teoriei denotării: dacă nu în mod expres, cel puţin prin modul în care teoriile prezintă şi laturi constructive, altele decât cele subliniate de Russell.

Între acestea: „Dacă vom accepta că sintagmele denotative, în genere, posedă cele două laturi, cea a înţelesului şi cea a denotatului, cazurile în care s-ar părea că nu există denotat creează dificultăţi atât când presupunem că există totuşi un denotat, cât şi în cazul când presupunem că nu există un denotat”[39].

---

[33] *Ibidem*, p. 18.
[34] *Ibidem.*
[35] *Ibidem.*
[36] *Ibidem*, p. 18, 19.
[37] *Ibidem,* p. 19, în *notă:* „În cadrul acestei teorii vom spune că o sintagmă denotativă *exprimă* un înţeles şi vom spune atât despre sintagmă, cât şi despre înţeles că denotă un denotat. În cealaltă teorie, cea pe care o apăr, nu există *înţeles,* ci numai uneori, un *denotat*”.
[38] *Ibidem*, p. 20.
[39] *Ibidem.*

Russell ia în atenţie dificultăţile legate de modul asertării: „Cum poate fi însă o *non-entitate* subiectul unei propoziţii?, «Gândesc, deci sunt», cu condiţia ca să se considere că «eu sunt» asertează subzistenţa sau fiinţarea, iar nu existenţa. S-ar părea că negarea fiinţării a ceva este întotdeauna autocontradictorie. Am văzut, însă, în legătură cu Meinong, că introducerea fiinţării conduce uneori la contradicţii..."[40].

Este clar însă că trebuie să fim conduşi la un alt aspect al funcţionării sintagmei denotative: „În cazul sintagmei, relaţia dintre *înţeles* şi *denotat* (distincţie introdusă de Frege, aşa cum recunoaşte Russell însuşi, n. n.) nu este pur lingvistică: trebuie să fie acolo şi o *relaţie logică,* pe care o exprimăm spunând că înţelesul denotă denotatul. Dificultatea cu care ne confruntăm este că nu reuşim să păstrăm *atât* legătura între înţeles şi denotat, *cât* şi să împiedicăm denotatul să se confunde cu înţelesul. De asemenea, înţelesul nu poate fi perceput decât cu ajutorul sintagmelor denotative"[41].

Şi, o încheiere semnificativă: „Conform punctului de vedere pe care îl apăr, o sintagmă denotativă, este, în esenţă, *parte* a propoziţiei (*sentence*) şi nu are, ca majoritatea cuvintelor luate separat, o semnificaţie proprie"; „întreg domeniul de *non-entităţi,* cum ar fi «pătratul rotund», «numărul prim» par diferit de 2, «Apollo», «Hamlet» etc, poate fi acum analizat în mod satisfăcător. Toţi membri acestui domeniu sunt sintagme denotative care nu denotă nimic"[42].

Mai explicit, în legătură cu definirea unei clase vide „drept clasa care conţine toţi indivizii *ireali.* Aceasta presupune că sintagme, cum ar fi «regele actual al Franţei», care deşi nu denotă un individ real, denotă totuşi un individ, *dar unul ireal.* Aceasta este în esenţă teoria lui Meinong, pe care am văzut că avem motive să o respingem, întrucât intră în conflict cu legea noncontradicţiei. Pe baza teoriei noastre despre denotare suntem în măsură să susţinem că nu există indivizi ireali; de aceea, clasa vidă este clasa care nu are membri, nu clasa care are membri indivizi ireali"[43].

7. Într-o anumită măsură, Russell duce mai departe analiza semnificaţiei începută de Frege. Căci, dincolo de orice delimitare, se păstrează concepţia după care numai în propoziţie cuvintele au ca atare semnificaţie. În plus, denotarea şi denumirea ca relaţii intră într-o complementaritate *sui generis*. Denotarea este însă o relaţie ce vizează atât prezenţa semnificaţiei, cât şi absenţa ei (ca „obiect", nu ca „obiect semnificat").

În ceea ce priveşte non-entităţile, teoria lui Russell clarifică mai mult condiţiile prezenţei lor: „sintagme denotative care nu denotă nimic". Dar relaţia de „denotare" nu exclude prezenţa altor relaţii. Căci a gândi fiinţa a ceva implică şi posibilitatea de a gândi nefiinţa a ceva. Distincţia introdusă de Meinong între *existieren* (a exista) şi *existieren sein* (a fi existent) marchează două moduri de a

[40] *Ibidem*, pp. 21-22.
[41] *Ibidem*, p. 22.
[42] *Ibidem*, pp. 24, 28.
[43] *Ibidem*, p. 29.

determina: *Seinbestimmung* (determinare din punctul de vedere al fiinţei) şi *Soseinbestimmung* (determinare din punct de vedere al esenţei); în acest sens, Meinong preciza: „Faptul că pătratul rotund care există este existând nu implică faptul că acesta există ca atare” (*Daß das existierende runde Viereck existierend ist, impliziert nicht, daß es existiert*).

Poate că aici acţionează concepţia lui Brentano privind raportul dintre *Seiend* (fiind) şi *Existierend*: „*Seiend* este, după Brentano, numai strict momentan, deci mereu cel care există simultan” (*Seien ist nach Brentano Lehre nur das streng Augenblickiche, also stehts das gleichzeitig Existierende*)[44]. Ca atare, „orice fiind” (*alles Seinde*) are aceeaşi determinare temporală, dar totodată este individual diferit.

Pe această bază, Meinong vorbea de „obiecte care nu fiinţează” (*nichtseinde Gegenstände*), numite apoi „non-entităţi” (în evoluţia semanticii modelelor îndeosebi), originar însă prinse în întrebarea: *Gibt es Auserseindes*? Numite de Meinong *unsvollständige Objekte* (obiecte incomplete), aceste „obiecte” au fost considerate „semnificaţii ale termenilor generali”, menite a fi „obiectul predicat în predicaţii”[45]. Dincolo de orice dificultate, acestor *unsvollständige Gegenstände* le revine un rol important în întreaga filosofie a lui Meinong.

8. Prin analiza desfăşurată de Russell se clarifică, într-o bună măsură, şi problema „non-entităţilor”, fără a se merge însă până la ceea ce practicau Meinong şi urmaşii săi, anume: *ontologie cu nonentităţi*.

S-a vorbit astfel de o „semantică à la Meinong” în contextul „dezvoltării semanticilor logice pentru *modalitate*, precum şi pentru vorbirea fictivă şi intenţională”. Există deja mai multe asemenea teorii ale entităţilor şi ale nonentităţilor, care se află în dispută una cu alta, ceea ce nu este de mirare: probabil că se pot dezvolta tot atâtea ontologii cu entităţi cât şi cu nonentităţi[46].

În esenţă, în filosofia analitică „object-theory” înseamnă, astăzi, ceva în genul „ontologie cu nonentităţi”, ceea ce arată „că baza respingerii (slab informată) a teoriilor lui Meinong este în bună măsură depăşită: nu trebuie să fii un adept al teoriei obiectului, pentru a percepe „o Meinong-Renaissance ca binevenită”[47].

Redescoperirea „teoriei obiectului” indică, într-un fel, o schimbare de orientare în cadrul filosofiei analitice (aşa cum o arată studiile asupra lui Meinong în *Grazer Philosophische Studien* şi în alte reviste cu profil de filosofie analitică), ceea ce transformă vestita dispută Meinong-Russell într-un prilej de examinare critică a problematicii semanticii şi a filosofiei limbajului.

---

[44] Cf. W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwärtsphilosophie*, Bd. I, 6. Aufl., Stuttgart, A. Kröner, 1978, p. 23, n. 1.

[45] A. Meinong, *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit*, p. 192. Pe această temă s-au propus două analogii: cu „Ideile lui Platon, cu deosebirea că «obiectelor incomplete» li se refuză «fiinţa»”; cu numitele *vollen Begriffe* (concepte complete), care „se deosebesc de «conceptele-individual complete» (*vollständigen* [Individual-] *Begriffen*) prin caracterul lor finit” (P. Simons, *op. cit.*, p. 109).

[46] P. Simons, *op. cit.,* p. 119-120.

[47] *Ibidem*, p. 124.

9. În esenţă, este de menţionat problematica ontologică pe care o angajează, inevitabil, semantica şi reconstrucţiile semanticii, în primul rând, prin faptul că limbajul prezintă ceeea ce demult s-a numit „anagajament ontologic" (Richard M. Martin).

De fapt, cu mulţi ani în urmă (1953), W. Quine vorbea despre problemele ontologice, sub provocatorul titlu: „On What There Is" astfel: „Interesant în problema ontologiei este simplitatea ei. Aceasta poate fi descrisă cu trei cuvinte în germană: «Was gibt es?». Mai mult, se poate răspunde cu un singur cuvânt: «alles» – şi fiecare ar accepta acest răspuns ca adevărat. Dar cu aceasta nu s-a spus mai mult decât că există ceea ce există. Posibilitatea diferitelor interpretări privind cazurile separate persistă, şi cu aceasta, problema a supravieţuit secolelor"[48].

În determinarea chestiunii ontologice, Quine relua tradiţia temei ontologiei (de exemplu: Clauberg, *Metaphysica de ente,* după care obiectul ontologiei se poate formula astfel: „alles, was nur gedacht und gesagt werden kann *ist*"), ceea ce „din punct de vedere logic înseamnă ceea ce spunea Quine" adică „alles". Astfel, „la punctul culminant al opoziţiei neopozitiviste faţă de metafizică, lovitura de timpan dată de Quine a însemnat o regândire încurajatoare chiar în cadrul filosofiei care opera cu mijloace formal-logice. Îndeosebi, el arăta că aplicarea semanticii formale deschidea noi perspective pentru problematica ontologică tradiţională, ca de pildă, problema universaliilor"[49].

Evident, o încheiere de echilibru, vizând semnificaţia ontologicului în orice formă de reconstrucţie teoretico-metodologică şi, totodată, unitatea dintre tradiţie şi demersurile mai recente din gândirea contemporană privind „What There is".

---

[48] W. V. Quine, *Von einem logischen Standpunkte* (*From a Logical Point of View,* 1953), Frankfurt a. M., Ullstein, 1979, p. 9.

[49] C. Ulisses Mulines, „Wer bestimmt, Was es gibt?", în *Zeitschrift für philosophische Forschung,* Bd. 48 (1994), 2, p. 176.

EXPERIENŢĂ ŞI VALOARE

TEODOR VIDAM

Experience and value. In this study we try to discern the worth of the relationship between experience and value. We begin by specifying what experience is not and by emphasizing its indefinite form. Primary conditions of experience are established by direct contact between knowing subject (a specified person) and known object, which can be proteiform (one thing or another, a certain person, etc.). That person caught in these relations is marked by the limits and limitations that the human psychism manifests. We are dealing with corporal limits and time limits. The limitations are related to psychological and intellectual maturity throughout, together with rooting in the natural and social (lower limit), and by making transitions we open ourselves to the upper limit, the divine, which is lived but is not understood. Experience occurs via the act of perception which arouses apperception and understanding (intuition and rationality). Compared to this, value is something else. Its source is human psychism, on four levels (unconscious, preconscious, conscious, and conscience). The interaction between the unconscious and preconscious is the original main source of the value.

Key words: experience, perception, apperception, representation, limitations, human psychism, value.

A. Ce nu este experienţa

Experienţa de viaţă este precum argintul viu, gata să se împrăştie în mii de biluţe fugitive. Ea comportă numeroase modalităţi (experienţa de viaţă, practică şi teoretică), numeroase grade şi nuanţe. De aici, perpetua ei fascinaţie cuceritoare. Aceeaşi experienţă de viaţă devine, prin moarte, o masă lichidă, dacă nu o colecţie de jucării inutile. Îngemănarea dintre corp, suflet şi spirit reprezintă condiţia primară a producerii sau generării sale. Nici regretul, nici neliniştea, nici revendicarea nu au de-a face cu lumea lucrurilor naturale sau artificiale. Aceste tensiuni ale trăirilor afective pulsează în noi cât timp suntem în viaţă.

Experienţa de viaţă a unui om, această unică şi irepetabilă aventură şi povară, nu fiinţează fără elanul afectiv şi intelectual. Nu suntem nici în faţa timpului, nici în afara lui, ci suntem în timp, fie împreună cu ceilalţi, fie pentru ceilalţi. Aşa cum lemnul este ros de cari, la fel experienţa are ca duşmani subversivi rutina şi aplatizarea. Experienţa nu este substanţă, nu este lumea, nu se obţine prin adunare, adică ea nu este o sumă. Experienţa nu are o formă bine definită, nu are echilibru, nu este unitatea unui eu sau a unui ideal. În cazul experienţei, fiinţa umană nu se lasă măsurată de alcătuirea proporţională a lucrurilor naturale sau a unui ansamblu structurat pe care îl deţine un artefact. Experienţa nu depinde exclusiv nici de obiectul de cunoscut, nici de subiectul cunoscător, ci de relaţiile ce se instituie între aceşti termeni.

Cercetări filosofico-psihologice, anul V, nr. 1, p. 41–50, Bucureşti, 2013

Experienţa este supusă deopotrivă unor limite şi limitări: limitele se leagă de corporeitate şi sunt, de asemenea, limite temporale, deoarece fiinţa umană apare cândva şi dispare sau se desfiinţează altcândva; limitările sunt dependente de maturizarea psiho-intelectuală în cazul inteligenţei şi a formării judecăţilor morale (etapa premorală sau preconvenţională, etapa morală sau convenţională şi etapa moralităţii propriu-zise sau a autonomiei morale, după J. Piaget şi L. Kohlberg).

Experienţa are un dincoace (prezenţa şi acţiunea subiectului) şi un dincolo (trecerea de lumea naturală), un transcendental înaintea oricărei experienţe şi un transcendent, adică un dincolo de sfera lumii înconjurătoare sociale. Nu ne putem apropia de bunul Dumnezeu nici pe cale catafatică (un şir nesfârşit de determinări pozitive), nici pe cale apofatică (un şir nelimitat de negări succesive). Bunul Dumnezeu este o sursă infinită de care ne putem apropia doar prin valorile care ne animă. Pronumele personal „eu" deschide seria pronumelor personale. Eul se distinge de celelalte pronume prin mărturia nemijlocită a experienţei. În acelaşi timp el apercepe şi percepe. Actul de a percepe ca sursă nemijlocită a experienţei suscită în acelaşi timp apercepţia, întemeiată pe schematismele facultăţilor noastre intelectuale (sensibilitate, intelect şi raţiune). Percepţia şi apercepţia cooperează în înfăptuirea experienţei. Registrul variat al experienţei include, pe lângă percepţie şi apercepţie, şi priceperea.

Experienţa umană e alcătuită din experienţa de viaţă, practică şi teoretică. Nevoia noastră de ordine privilegiază idealul. Unul punctual este unul simplu**.** El serveşte la a explica, dar el nu explică. Un asemenea prius implică experienţa prin contactul nemijlocit cu preajma cronotopică a lumii fenomenale. Orice fel de experienţă se constituie dintr-o suită de aproximări cronotopice. La baza lumii fenomenale se află numenalul, după Kant, sau altfel-zis subsistenţa. Existenţa abundă în forme şi relaţii, ea aduce ceva nou în procesul devenirii.

La nivel numenal nu putem pătrunde. Nu putem disloca imanenţa (altfel-zis fundamentalul necesar). Limita inferioară este aceea a subsistentului, a numenalului, x-ul incognoscibil. Formaţiile de real ale lumii în care trăim se structurează la nivel de microcosm, mediocosm şi macrocosm. Din perspectiva ştiinţelor naturii şi ale vieţii, experienţa se manifestă la nivel mediocosmic. Aici suntem situaţi şi de aici ne poziţionăm faţă de restul existenţei, subsistenţei şi transcendenţei. Actul perceperii (senzaţii, percepţii, impresii şi imagini) domină psihismul uman. Prin intermediul configurării acestuia pe patru niveluri (inconştient, preconştient, conştienţă şi conştiinţă), îndeosebi intercondiţionarea dintre inconştient şi preconştient (masa pulsiunilor, tendinţelor, dorinţelor şi preferinţelor) asigură dinamismul vieţii psihice, menţine vie trecerea de la percepţii şi imagini la reprezentări.

O primă treaptă calitativă a vieţii este trecerea de la actul perceperii la actul priceperii, de la nemijlocit la mijlocit datorită reprezentărilor. Procesul maturizării psiho-intelectuale nu poate avea loc în afara reprezentărilor, a elaborării noţiunilor şi judecăţilor.

Limita inferioară păzeşte prin înrădăcinarea naturală şi socializare misterul iubirii. Transcenderea, depăşirea formală a limitelor şi depăşirea ideală a limitărilor, după ce au avut loc operaţiile esenţiale ale gândirii, şi anume cele ale identificării şi diferenţierii, permite elevarea, apropierea de limita superioară, aceea a transcendenţei

divine. Kant a admis misterul iubirii în subsidiarul sau subsolul psihismului fiinţei umane. Considerăm că principiul vaselor comunicante între imanenţă şi transcendenţă este misterul iubirii. Focul iubirii ne arde de jos până sus sau invers, uneori fără să găsim elevarea sau purificarea deziluziilor. Prin acest foc al iubirii mai putem aspira înspre salvare sau mântuire. Dacă nu se întâmplă aşa, destinul fiinţei umane e tragic.

Kant, acest geniu clasificator, a stabilit o demarcaţie între determinare şi indeterminare. Încercarea lui a fost temerară, adică în cazul determinării care este determinată până la un anumit grad nu ar lipsi indeterminarea. Or, contingenţa care se derulează pe terenul necesarului e furnizată sau livrată de întrepătrunderea între determinare şi indeterminare, pe măsura înfiinţării şi desfiinţării stabilităţilor relativ structurate. Dialecticitatea existenţială e greu de sesizat şi teoretizat în cazul naturii fizico-chimice, pe când ea poate fi sesizată şi teoretizată în cazul lumii organice şi sociale. René Le Senne subliniază *expressis verbis*: „Cel mai înalt grad al personalităţii este viaţa morală, cu condiţia de a da acestei sintagme înţelegerea sa cea mai bogată”[1].

Acelaşi René Le Senne operează disocierea între etică şi morală: etica ne oferă o cunoaştere teoretică a normelor ce se impun omului, pe când morala vizează orientarea lor practică. Indiciul cel mai preţios al moralităţii unui om este acela că el se îndoieşte mereu că este moral şi se chestionează mereu cum trebuie să fie.

B. Experienţă şi valoare

Putem vorbi de două direcţii ale experienţei: una este a urmei, a făgaşului, a rutinei; cealaltă este aceea a posibilităţii neîntrerupte de a schimba orientarea, de a chibzui pasul făcut în avans. Dacă prima cale e una a spontaneităţii, fie iraţionale, fie raţionale, spontaneitate străină de moralitate, cea de-a doua cale a descifrării noutăţii implică valorificarea factorilor deopotrivă existenţiali şi ideali.

Orice limitare, spre deosebire de limită, nu poate fi decât un termen mediu între un dincoace şi un dincolo. O insulă e mărginită de un ocean. Nimic nu poate avea valoare în experienţă fără psihismul uman sau desluşirea sinelui la cele patru niveluri: inconştient, preconştient, conştient şi conştiinţă. Trebuie să vizăm alte aspecte decât cele care se circumscriu şi se determină ca eu: de moment, imaginar şi socializat. Dacă sursa valorii rezidă în materia dorinţelor, preferinţelor şi aspiraţiilor incitate şi întreţinute de aceste ipostaze ale eului sau, mai bine spus, trezite de lumea semnificaţiilor ideale ce fiinţează prin dimensiunea noetico-noematică a universului conştiinţei, finalităţi specifice vizate de valori, înseamnă că acestea menţin „cursa torţelor”, cum ar zice E. Sperantia, adică un orizont de aşteptare fie transcendental, fie transcendent.

Nu în mod întâmplător, Ioan N. Roşca subliniază: „Prin genul său proxim, valoarea este, aparţine sferei fiinţei, iar prin diferenţa specifică, este valabilitatea în sine”[2]. De la un fascicul de energie psihică inocentă, inefabilă, a unei surse limitate, provizorii, se ajunge la o sursă infinită ce ne învăluie, ne cuprinde şi ne animă în mod

[1] René Le Senne, *Obstacle et valeur*, Paris, Fernand Aubier, 1934, pag. 113.
[2] Ioan N. Roşca, *Introducere în axiologie*, Bucureşti, Editura Fundaţiei România de Mâine, 2002, pag. 143.

indubitabil. Pentru M. Scheler, valorile nu alcătuiesc un imperiu al unor „esenţe ideale", precum numerele sau figurile geometrice, ci un perimetru al unor „obiecte ale intuiţiilor emoţionale a priori". Numai în această calitate ele sunt independente de aprehensiunile subiectului, de contextul social-cultural şi istoric. Preferinţa justifică actul alegerii valorii (şi, implicit, ierarhizarea lor) şi integrarea normativităţii în comportamentul uman. Valorile rămân deopotrivă „esenţialităţi" ireductibile date a priori în mod emoţional, după cum consideră M. Scheler şi, deopotrivă, „structuri ideale" valabile în sine, după cum consideră N. Hartmann.

Detaşându-se de H. Rickert, care consideră valoarea ca transcendenţă în raport cu orice existent, Ioan N. Roşca se poziţionează altfel, adică valoarea nu poate fi transcendentă faţă de experienţă şi conştiinţă în genere, „căci numai aceasta (am zice noi, acestea) constituie izvorul valorii ca posibil acord între trebuinţele sau aspiraţiile umane generice şi însuşirile lumii reale care pot fi satisfăcute"[3]. Dacă legile logicii sunt tendinţe ale minţii umane, valorile sunt tendinţe ale afectivităţii, ele exprimă „logica inimii", după sintagma lui Pascal. Valorile trimit la real, dar lumea reală nu tinde *ad integrum* către valori, ci doar prin unele aspecte ale psihismului uman ce caracterizează fiinţa umană.

Valoarea nu se reduce la semnificaţiile ideale prin geneza şi realizarea ei, dar întreţine acest orizont de aşteptare. Valorile nu sunt adevărate sau false, ci ele sunt sub semnul plus sau sub semnul minus, adică experienţa, fiinţarea, plămădirea şi circulaţia lor sunt marcate de principiul polarităţii. Prin intuiţie şi reflecţie, psihicul încetează de a fi un simplu auxiliar al organicului. Valorile care ne animă sunt acelea care croiesc mersul nostru în lume.

Axiotropismul sau atracţia către valoare nu trebuie confundată cu presiunea dorinţelor, a poftelor şi instinctelor. Valoarea instituie o acoladă a armonizării dincolo de tendinţele divergente. „Fără iubire nici cuvântul n-ar putea dăinui mult, cu atât mai puţin dezvoltarea şi înflorirea lui în construcţiile culturii, civilizaţiei şi instituţiilor."[4] Iubirea de viaţă e cauza profundă a iubirii reciproce dintre oameni. Iubirea dintre oameni e fundamentul vieţii sociale, spaţiul de realizare a fiecăruia dintre noi. Viaţa în ea însăşi nu e o realitate, este experienţa unui proces al proceselor încrucişate şi interpotenţate, care culminează în producerea valorii. Viaţa e unica experienţă a fiecăruia dintre noi, pe care o trăim marcaţi de limite şi limitări, de transcenderi şi elevări. Căci călăuzirea cursei torţelor sau competiţia valorilor este singura fiinţare mai presus de legi şi care prin confruntarea dintre soartă şi destin caută dezlegări superioare, apropiindu-ne, fără să ne confundăm vreodată, de fiinţa supremă. E unica fiinţare de care putem beneficia dincolo de adversităţile sorţii. Ţinem seama de viaţă aşa cum este, dar o preţuim mai ales cum devine sau dorim să fie. Nu iubim ceea ce este, ci ceea ce aspirăm să fim noi înşine.

O soartă omenească poate fi marcată de limite sau limitări, poate fi o experienţă provizorie şi limitată, o viaţă ce se frânge uneori uneori fără un corolar al fiinţării şi împlinirii sale. Soarta e dependentă de temperament, de oportunităţile regimului vieţii

[3] *Ibidem*, pag. 152.
[4] Eugeniu Sperantia, *Resorturile psihologice ale evoluţiei umane*, Cluj, Editura Universităţii Regale Ferdinand I, 1947, pag. 410.

cotidiene, pe când destinul cuprinde urcuşurile şi coborâşurile unei vieţi, dând curs împlinirii vocaţiei. În univers suntem, ne mişcăm, trăim, dar ceea ce ne justifică aventura vieţii sunt valorile transmise de la o generaţie la alta, acelea care reînnoadă firele vieţii, acelea care asigură „cursa torţelor". Norocul vine sau pleacă, ne urmăreşte sau ne ocoleşte. El poate face ca soarta să fie mai binevoitoare sau mai duşmănoasă. La fel, rana deschisă a sufletului uman – moartea, după cum considera Blaga –, ne poate înălţa şi trece prin şi peste abisuri, prăpăstii, dislocări şi ruperi de ritm, îndreptându-ne spre „capul bunei speranţe".

Oricum, faţă de soartă, destinul are un sfârşit tragic sau măreţ, se revine la spaţiul sacru al tragediei antice. Singura notă comună între soartă şi destin este sfârşitul vieţii, adică precum o pagină albă şi tăcută întoarsă pe cenuşa povestirii. Este suficient să ne gândim că problematica şi registrul diferenţiat al sorţii şi destinului constituie deopotrivă axul valoric şi cheia de boltă a ethosului românesc. *In interiore homine habitat veritas*. Adevăr de nerespins şi de neocolit. Specificam anterior că orice limitare nu e decât un termen mediu între un dincoace şi un dincolo. Prin valorificarea valenţelor energiei creatoare a psihismului uman, ce are ca limită inferioară subsidiarul înrădăcinării umane în organic, iar ca limită superioară, divinul care se trăieşte, dar nu se înţelege, se deschide o acoladă a comunicării între imanenţă şi transcendenţă.

Sursa eternului divin nu e „Marele anonim", ci *Deus Absconditus*. El e limita superioară a intuiţiei şi cunoaşterii umane. El e întrezăritul, bănuitul, dar nedesluşitul. El e înminunarea veşnică a neputinţei umane.

Divinitatea redusă la un şir determinări o bănuim a fi în lumea particulelor corpuscular-ondulatorii, în afara experienţei sau, altfel-zis, o absenţă. În măsura în care sunt determinat de percepţii, mă inserez într-un ansamblu cronotopic al experienţei, adică nu sunt altceva decât o dâră existenţială. Dar dacă eul este precum o plajă pe care fiinţează mareele datorită organizării forţelor cosmice, atunci nu suntem condamnaţi întru eternitate de lespedea păcatului, cum credea Dostoievski. La limita inferioară, în câmpul experienţei, trăirile sunt limitate, provizorii, adică nu intervine nimic spectaculos, ele pot fi spulberate precum spuma mării.

Însă deschiderea spre limita superioară ca sursă nedeterminată – probabil fiindul dintotdeauna – ne face să presimţim, să bănuim şi să sperăm prin valori. Kant stabileşte o demarcaţie între lumea fenomenală şi cea numenală. Prima este accesibilă în aria de manifestare a experienţei, cealaltă în calitate de x incognoscibil care, deşi determină lumea fenomenală, rămâne inaccesibilă experienţei propriu-zise. Limitele şi limitările – să nu uităm, Kant a fost cel mai mare geniu clasificator după Aristotel – înţărcuiesc ansamblurile cronotopice ale experienţelor reale şi posibile. Confruntarea cu aceste limite şi limitări iscă obstacole. Aceste impedimente şi intimidări rămân în practica determinărilor ca generatoare de evaluări emoţionale.

Impetusul aflat la baza oricărei valori ca evaluare emoţională poate să ducă la confuzia între elanul biologic şi inspiraţia spirutuală. Peste acest impas, filosofii vieţii precum Schopenhauer, Nietzsche şi Bergson nu au putut trece într-o manieră concludentă. Structura tripartită a fiinţei umane (corp, suflet şi spirit) se află într-o intruziune şi profunziune dificil de desluşit. Orice activitate umană se înscrie între

făgaşul sau rutina urmei şi descoperirea noutăţii prin schimbarea polului de concentrare. Când se merge pe prima cale, acţiunea este canalizată în aşa fel încât previziunea poate să anticipeze pe cursul său traseul. Când se merge pe a doua cale, se amână, se tatonează, se acţionează cu perspicacitatea unui prepelicar, se mobilizează resursele afective rămase încă intacte.

Un fiu care cade victimă consumului de droguri aneantizează bucuria de a trăi şi trezeşte preocuparea de a-l salva cu orice preţ; un arcuş ce plesneşte în timpul unui concert derutează violonistul – toate aceste obstacole pot să doboare sau să ne înverşuneze în cursa şi competiţia vieţii. În măsura în care conştientizez limitele şi limitările experienţei, psihismul uman devine tălmăcit de conştiinţa proprie, dobândind o relativă independenţă prin eliberarea de umilirea şi presiunea obstacolelor, prin manifestarea libertăţii propriu-zise. Eul cu cele trei ipostaze definitorii ale lui (de moment, imaginar, socializat) nu poate fi redus la această umilire a unor constrângeri exterioare. Reînnoirea pe parcursul trăirilor psihice este condiţia participării la valorificarea experienţei. Fără experienţa deopotrivă a determinării şi interdeterminării nu se poate manifesta experienţa valorii.

Experienţa determinării are ca primă notă faptul de a fi localizată, adică identitatea existenţială cronotopică. În ordinea succesivă şi coexistenţială a determinărilor experienţei, perceperea şi priceperea acestora de către eu este o condiţie indispensabilă a desluşirii lor. Definiţia şi orizontul sunt termeni care circumscriu mai bine limitele şi limitările relaţiilor dintre subiect şi obiect în cazul experienţei. Dacă orizontul este limitarea existenţei prin ea însăşi, definiţia este limitarea idealului. Existentul (fiinţa umană) este debordat de existenţă şi traversat de experienţă. Limbajul ni le dezvăluie fără să le modifice sau să le transporte.

Fiinţa umană explică prin intermediul experienţei ceea ce se află aici şi acum, istoria prezentă, dependenţa acesteia de trecut şi perspectiva adeziunii faţă de viitor. Structura contradictorie a fiinţei umane se leagă de procesul devenirii existenţei, adică a realităţilor naturale şi a celor social-istorice. Înţelegerea şi desluşirea realităţilor social-istorice (deopotrivă civilizatorii şi culturale) nu e posibilă fără dovada pe care ele le suscită în noi, adică fără valori. Pe lângă localizare, „locaţia valorii" e atmosferică. Valoarea e atmosferică deoarece nu este alcătuită din părţi. Fără trecerea luminii naturale prin prismă nu putem identifica limbajul culorilor. În cazul unui vitraliu, întregul prezidează asupra descompunerii culorilor, la fel în cazul combinărilor caleidoscopice.

Unde putem „localiza" bunătatea, generozitatea, mila, inspiraţia, geniul, noblеţea? Frumuseţea şi farmecul frumuseţii nu se reduc la o determinare, ci constituie o atmosferă, un halo, o unitate existenţial-ideală. În ea însăşi, valoarea trebuie să fie unică şi infinită. O valoare, ca o furtună, unifică toate mişcările care alcătuiesc tumultul. Valorile se alcătuiesc conform principiului polarităţii, ele ne arată sau ne trasează o direcţie. Raţionalul este principalul mesager ce umblă de la un asemănător la altul, de la identitatea lor la diferenţa acestora. Realizarea acestor operaţii esenţiale ale gândirii (identificarea şi diferenţierea) sunt acompaniate de dorinţe şi preferinţe, simpatii şi antipatii – ingrediente ale humusului din care se plămădesc valorile, secunde, dar nu secundare, pentru desluşirea modului de rostuire a vieţii umane.

C. Concluzii despre experienţă şi valori

Valorile valorifică experienţa de viaţă, fie pe un aliniament orizontal, fie pe un aliniament vertical (trans-ascendenţă şi trans-descendenţă), mişcări în direcţii opuse pe aceleaşi aliniamente, singurele care pot să dea un sens vieţii. Identificarea şi diferenţierea, operaţii esenţiale ale procesului gândirii, nu pot decât să suscite dorinţe şi preferinţe, simpatii şi antipatii, leagănul sau matricea ideo-afectivă a zămislirii valorii. Adevărului i se opune falsul, iubirii i se opune ura, farmecului frumuseţii – urâţenia, generozităţii i se opune avariţia etc. Polaritatea şi polarizarea, după cum sesizează şi filosoful român Lucian Blaga, aparţin valorii, şi nu determinărilor şi indeterminărilor.

Aspectul sau dimensiunea polarizării e completată de exprimarea existenţial-ideală a valorii, adică nu *pars pro toto*, ci *totum pro parte*. Sufletul în calitate de vas comunicant între corp şi spirit nu este pentru a lumina părţile, ci pentru a întreţine un halo al întregii fiinţe umane. Valoarea instituţiilor vine de la oameni, şi nu invers. Valoarea se relevă ca personalitate în opoziţie cu caracterul impersonal al supoziţiilor ştiinţifice. Ea este inseparabilă de comunicare, al cărei rezultat este comuniunea şi încrederea reciprocă. „Deoarece valoarea este relaţia interexistenţială care uneşte nu termeni, ci persoane, ea nu poate să aibă sens decât pentru ele."[5] Persoanele umane sunt acelea care valorifică experienţa mundană sau cotidiană. Nimic nu se poate substitui evaluării intime şi singulare, preferinţelor şi aspiraţiilor pe care acestea le suscită. Filosofia nu poate să accepte valoarea fără să o definească. Ea îi recunoaşte configuraţia atmosferică, polul de concentrare ca miez radioactiv, caleidoscopic, înrădăcinarea în trăirile psihice ale eului, trecerea de la experienţa practicii determinării la introversiune; ulterior, prin înfăptuire, la extroversiune. Experienţa este anterioară producerii oricărei judecăţi de existenţă, de valoare sau etică. Intrăm în existenţă prin naştere, punând intimitatea sinelui nostru sub dependenţa determinărilor, fără să le controlăm. Valoarea emerge deopotrivă din suscitarea psihismului uman, din gestaţia experienţei orientată de presentimente, gestaţie ce include plămada determinărilor şi indeterminărilor vechi şi noi, reunite şi detaşate de planul real al existenţei.

O valoare nu se poate plămădi precum în cazul perlei naturale din grăuntele de nisip, fără cunoaştere pricinuită de experienţă şi suferinţă. Desprinderea de aria experienţei marcate de limite şi limitări, descompunerea luminii naturale în culori, datorită trecerii prin prismă, şi recompunerea lor într-un joc caleidoscopic, prin transfigurarea în plan imaginar, sunt cauzate deopotrivă de afecţiuni şi suferinţe. Eul nu se relevă ca prizonier al determinării, ci prin confruntarea experienţei cu cea a celuilalt. Acel impetus şi zbor fără o intenţie definită este propriu valorii în faza ei iniţială de gestaţie, pentru ca ulterior să aibă loc alcătuirea ei, ca structurarea piliturii de fier sub influenţa unui magnet. Deşi se constituie cosmotic**,** într-un fel atmosferic în faza iniţială, ea se structurează şi se sublimează în jurul unui pol de concentrare.

Adevărul nu e adevăr – fie el ştiinţific, filosofic, artistic sau teologico-religios – pentru a se substitui spiritului, ci reprezintă coloana de rezistenţă şi permanenţa acestuia. Orizontul uman se înfiripă prin trecerea de la comportamentul animalic adaptiv la experienţa participativ-integrativă proprie fiinţei umane. Fiinţa umană, care

[5] René Le Senne, *op. cit.*, pag. 192.

nu se află în afara timpului, ci în timp, fie împreună cu ceilalţi, fie pentru ceilalţi, încearcă să concilieze orizontul aşteptării umane cu divinul, care, aşa cum specificam anterior, se trăieşte şi nu se înţelege.

Orice relaţie umană uneşte identitatea şi diferenţa. Experienţa şi valoarea devin puncte nodale ale activităţii umane prin procesul comunicării. Trăsătura majoră a procesului comunicării este comunicabilitatea, atunci când în actul rostirii sunt implicate deopotrivă locuţionarul, ilocuţionarul, perlocuţionarul şi interlocuţia. Comunicarea umană îmbracă ipostazele sale autentice şi adevărate prin interlocuţie – instituirea din mers a spaţiului logic al înţelegerii reciproce, fapt care permite dialogul, duce la limpezirea opacităţii, face posibilă descoperirea certitudinilor şi convingerilor ce implică trecerea de la comunicare la comuniune sau, altfel-zis, la încrederea reciprocă.

Lăsând în urmă şirul nesfârşit al conversaţiilor comune – ingrediente necesare regimului vieţii cotidiene, prinse în vâltoarea comunicativităţii care ilustrează într-un fel mitul turnului Babel – şi susţinând comunicabilitatea ca dimensiune majoră a experienţei şi valorilor, apropierea şi unirea între fiinţele umane trece în prim plan. Realizăm că altcineva este acelaşi şi diferit de noi. Traiectoria comunicare–comuniune–încredere confirmă nervul central al fiinţării demne şi responsabile în interiorul şi pe parcursul experienţei umane. Perceperea prin ea însăşi nu pregăteşte decât o colaborare practică. Actul perceperii relevă emergenţa eului în cuprinsul experienţei, iar alternanţa nevoii de a ne exprima şi reculege, a fricii şi iubirii de solitudine subliniază caracterul ireductibil al experienţei de viaţă.

În cuprinsul experienţei detectăm primele indicii ale adevărului şi valorii datorită limitelor şi limitărilor. Edificarea de orice gen, filosofică sau arhitecturală, întrucât pentru a construi e nevoie de materiale, nu se poate înfăptui fără experienţă. Creaţia şi moralitatea consună şi confluează cu iubirea de valoare.

Lumea este o ordine mobilă a determinărilor şi indeterminărilor, în mod relativ necesară şi contingentă, care nu este experienţă, ci în experienţă, faţă de care supoziţiile pot fi adevărate sau false.

Înnobilarea eforturilor noastre nu poate avea loc fără instanţa superioară a transcendenţei divine în cazul valorii, transcendenţă care ne învăluie precum învăluie lumina soarelui vitraliile unei catedrale; prin ea însăşi, determinarea nu este niciodată suficientă, ea trebuie să se facă dorită de existenţă, într-un cuvânt, să poarte amprenta umană. „Orice iubire artistică este profană şi sacră.”[6] „Moise”, sculptura lui Michelangelo, exprimă forţa unui suflet prins în vâltoarea primejdiilor, înălţîndu-se deasupra lor şi dominându-şi soarta. Pentru niciun artist frumuseţea nu are un destin mai tragic decât pentru Michelangelo.

Judecata de existenţă ne ajută să vieţuim şi să supravieţuim, judecata de valoare dă sens existenţei noastre provizorii de interval. Comparativ cu aceste clase de judecăţi indispensabile realizării ştiinţifice şi artistice, judecata etică încearcă să formeze condiţia umană, care de la natură, după cum observă Kant, este asemeni unui lemn strâmb. Ea ajută la formarea caracterului uman, operaţia cea mai dificilă şi care solicită concursul tuturor ştiinţelor socio-umane. Împlinirea moralităţii nu are loc în afara

[6] *Ibidem*, pag. 245.

valorii. Dacă temperamentul este înnăscut şi depinde de lada de zestre moştenită de la părinţi, formarea caracterului e determinată de cunoaşterea de sine şi de ceilalţi, de educaţie şi autoeducaţie, de funcţiile conştiinţei morale (cunoaşterea de sine, autodeterminare şi automodelare), adică de valoarea pe care o cauţi, o primeşti şi o meriţi.

În funcţionarea şi organizarea vieţii sociale predomină prejudecăţi medii, câtă vreme nu există un raport de complementaritate între legalitate şi moralitate. Legea, fie indicativă, fie imperativă, e calea de reglementare, altfel zis, de intermediere între „omul incompetent", căruia i se cere supunere şi ascultare, şi „omul competent", determinat de interesul pentru adevăr şi justiţie. În cazul legalităţii, la limita inferioară fiinţează pornirile instinctuale, dispensându-ne de reflecţii şi voinţă. La limita superioară, dreptul e totuna cu drepturile şi obligaţiile, întregindu-se cu autonomia morală – corolar al manifestării libere, demne şi responsabile a moralităţii.

Însuşirea tehnicilor şi procedeelor necesare unei activităţi practice sau teoretice, dobândirea abilităţilor şi ingeniozităţii marchează traseul unirii experienţei cu valoarea, fapt ce defineşte meritul. Arta fără valoare nu e decât meserie. În mod eronat zicem „Petru a fost zdrobit şi înmormântat" în loc să specificăm „corpul lui Petru", neţinând astfel seama de intimitatea şi valoarea eului lui Petru, care este mai presus de determinare. Suferim, iubim, sperăm, pe când natura nu aprobă lamentările şi suspinele noastre. Natura include în ea indiferenţa necesităţii şi jocurile hazardului. Izolarea este condiţia desprinderii de restul existenţei, negându-se legătura dintre unu şi multiplu.

Prezenţa filosofiei nu este niciodată atât de presantă ca atunci când survine problema morţii. Moartea reprezintă polul negativ al existenţei faţă de care divinul reprezintă polul pozitiv. Medicul îşi propune să readapteze şi să insereze fiinţa umană în mediul familiar al vieţii, vindecând pacientul de consecinţele nefaste ale bolii. În acest sens, cenestezia reprezintă funcţionarea normal comună a simţurilor, adică o condiţie pozitivă faţă de starea maladivă, o condiţie necesară, dar insuficientă pentru a deveni o fiinţă morală.

Valoarea favorizează conversiunea senzaţiilor comune în creaţie. Prin realizarea trecerii de la cenestezie la sinergie, activitatea creatoare depăşeşte limitele şi limitările. Înaintea unui obstacol, valoarea nu este decât schiţa unui proiect, după traversarea piedicilor şi dificultăţilor şi înfăptuirea valorii; asistăm la o eliberare, la o dobândire a unei libertăţi relativ autentice. Valoarea este o culminare a experienţei creatoare. Experienţa de viaţă este aceea care face posibilă urgenţa, cunoaşterea şi inspiraţia. Prin perceperea existenţei în aria experienţei începe călătoria îndelungată înspre valoarea căutată. Valoarea nu implică cunoaşterea impersonală, ci bucuria de a trăi şi de a crea. Orice viaţă creatoare comportă vocaţie şi sacrificii.

Nu există experienţă umană propriu-zisă acolo unde valoarea nu lasă o învăţătură. Tabelul categoriilor nu e decât proiecţia şi reducţia ideală a multiplicităţii (cinci categorii la Platon, zece la Aristotel, douăsprezece la Kant). Ele se leagă de mişcarea gândirii şi spiritului, valorile ca dimensiune secundă, dar nu secundară, deopotrivă a elanului afectiv şi intelectual, vizează împlinirea armonioasă a fiinţei umane. Ele se pronunţă pentru viitor, contrar morţii, care se scufundă în trecut. Reacţia axiologică în, prin şi pentru experienţa vieţii este expresia cea mai fină şi echilibrată a fiinţei umane în faţa obstacolelor şi primejdiilor de neocolit.

Nici punerea accentului pe obiect, nici numai pe subiect nu ne poate dezvălui producerea valorilor şi regatul acestora. Referirile la transcendental şi transcendent nu semnifică nimic fără relaţii şi deveniri în cuprinsul experienţei. Etica şi axiologia s-au constituit, după o maturizare propriu-zisă a reflecţiei filosofice, la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX. Perceperea şi priceperea, operaţii concrete proprii psihologiei, premerg, în aria experienţei, decelării identificărilor şi diferenţelor fiinţelor umane, operaţii proprii unui demers analitico-sintetic. Perceperea se leagă de ieşirea în lume, de constituirea relaţiilor experienţei existenţial-ideale.

Prima obligaţie a noastră, fie că o conştientizăm sau nu, este ordonarea experienţei trăite. Vocabula „noi" circumscrie identitatea şi diferenţa existenţelor limitate de proximitatea cronotopică, de contactul nemijlocit cu preajma existenţei, de faptul că nimic nu există fără comunicare. Ceea ce se numeşte „subiect transcendental" este îngemănarea între genotip şi fenotip sau, altfel zis, structura tripartită (corp–suflet–spirit), abstrasă din experienţa indiviză, negându-se deopotrivă înrădăcinarea exterioară şi interioară a subiectului psihologic. Caracterul aprioric al „subiectului transcendental" ne permite să evaluăm aportul şi limitele schematizării în organizarea şi funcţionarea facultăţilor noastre intelectuale (sensibilitate, intelect şi raţiune).

Nimic nu se poate refuza perceperii şi priceperii acelui impetus al elanului afectiv şi intelectual. Prin descifrarea dimensiunii noetico-noematice a conştiinţei ca strat ultim şi definitoriu al acesteia, ca urmare a reducţiei fenomenologice (punerea lumii între paranteze) s-a redeschis plonjarea în aria experienţei interpersonale şi comunicative, supusă limitelor şi limitărilor personale şi instituţionalizate. Îmbogăţirea în cuprinsul experienţei devine posibilă atât prin constituirea internă a schematizării facultăţilor intelectuale, cât şi prin deschiderile în afară supuse unui control sau unei supravegheri prin normele juridico-morale.

„Acolo unde valoarea lipseşte, totul este divertisment; tot ce este inspirat de valoare este participare."[7] Nicăieri utilitarismul nu-şi relevă mai clar limitele sale decât în şi faţă de regatul valorilor. El îşi manifestă îngustimea de calcul al mijloacelor şi consecinţelor de scurtă durată. Tot aici se înseriază şi voinţa de a trăi a lui Schopenhauer, care face din individ servitorul speciei, şi voinţa de putere a lui Nietzsche, care transformă dobândirea unui mijloc în scop.

O moralitate care nu acceptă competiţia valorilor pierde dreptul de a ne legitima ca persoane umane drepte şi responsabile, pierde posibilitatea trecerii de la ardoarea temperamentului la formarea caracterului uman. Moralitatea cere de la fiecare eforturi reînnoite de formare a unui caracter demn şi responsabil. Comparativ cu etica şi axiologia, ideologiile caută alternative prin care fiinţele umane fie să cedeze, fie să comande situaţiilor, fie să se supună manipulărilor şi influenţelor deformante. De cele mai multe ori, ideologiile se interpun în mod nejustificat între psihologia concretă şi regatul valorilor. Nimic mai dăunător decât fariseii de sorginte religioasă şi ideologică. Formarea eticii caracterului solicită o înţelegere justă a relaţiilor dintre experienţă şi valoare, sintagmă neglijată pe nedrept în arealul gândirii filosofice româneşti.

---

[7] *Ibidem*, pag. 335.

ETICA PERSONALISMULUI ENERGETIC A LUI CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU

CONSTANTIN STROE

The ethics of energetic personalism of Constantin Rădulescu-Motru. In his approach, the author aims at clarifying the novel aspects in Constantin Rădulescu-Motru ethical conception deriving from its whole original philosophical system – *Energetic Personalism*. In this respect, the author highlights C. Rădulescu-Motru's observation of contemporary philosophical morals (ethical theories) drawbacks as due to 'their static content', which impedes both on present morality(as such), and on the moral ideal, making it inoperative: a simple theoretical postulate required by the moral system construction, to never be applied. However, C. R.-Motru claims that his *Moral* of *Energetic Personalism* is based on human life evolution as a fundamental reality, and consequently, these concepts of society and man with a vocation are defined taking into account their evolution; therefore, his moral content is not static, but on the contrary, dynamic, as a natural outcome from the point of view of evolution. Referring to this specific content, C. Rădulesu-Motru points out that his *Moral of vocation man* focuses primarily on *vocation man* moral duties towards himself and the society in which he lives.

Key words: ethical teories, C. Rădulescu-Motru, Moral of Energetic Personalism, Moral of vocation man.

În opinia mea, lucrările lui C. Rădulescu-Motru ce se înscriu în perimetrul eticii pot fi incluse în „cea de a doua grupă de interes major a activităţii teoretice a filosofului"[1], alături de „lucrările de antropologie şi psihologie socială" care, după părerea exprimată de Vasile Popescu[2], constituie osatura şi substanţa acestei grupe. Căci, catalogat de personalităţile filosofice care l-au cunoscut şi i-au comentat opera – Eugeniu Speranţia, Mihai Ralea, Vasile Băncilă, Iosif Brucăr, C. Georgiade, Tudor Vianu – cu atribute definitorii ca psiholog, filosof al culturii, pedagog, metafizician, antropolog, îndrumător cultural, „Singur Ion Petrovici, într-o frază pe care o

[1] Vasile Popescu, *Formulări şi re-formulări de istorie a eticii şi filosofiei româneşti – Studii critice şi ipoteze*, vol. I, Bucureşti, Editura Arvin Press, 2004, p. 82.

[2] Vasile Popescu, într-o încercare de a grupa vasta operă a lui C.R. Motru, pentru o abordare cât mai sistematică a remarcabilului său efort de cercetare, stabileşte patru grupe tematice: prima este formată din lucrările ce aparţin ariei esenţiale pentru opera sa – filosofia (metafizica, teoria cunoaşterii, istoria filosofiei); a doua include lucrările de antropologie şi psihologie socială; a treia integrează ştiinţele consacrate problemelor general culturale; a patra, ultima, este constituită din studiile consacrate problemelor sociale şi politice (a se vedea, Vasile Popescu, *op. cit.*, pp. 82–83).

apreciem de «circumstanţă» se opreşte şi asupra tematicii morale, mai mult însă ca «posibilitate», în opera lui C.R. Motru, fără a dezvolta, nici concretiza”[3].

Or, „În realitate – apreciază Vasile Popescu, apreciere la care subscriu întru totul – reflecţia etică a fost, pentru autorul *Vocaţiei*, o permanenţă teoretică esenţială, un mod de a exista ca gânditor filosof. Ceea ce am semnalat, şi în volumul de faţă, propunând denumirea sintetică de «pro-etică» sau aceea de «sistem etic implicit» pentru consideraţiile de filozofie morală ale lui Motru”[4]. Şi, în alt loc, acelaşi autor precizează: „Constantin Rădulescu-Motru nu a redactat vreun curs sau manual specializat şi ordonat de etică, iar în afara unei comunicări academice din 1946 (…), filosoful român nu are nici măcar un singur volum consacrat exclusiv filosofiei sau sociopsihologiei moralei. Şi totuşi, contribuţia sa veritabilă la elucidarea diferitelor chestiuni de filosofie morală nu poate fi trecută cu vederea de către oricine ar încerca să înfăţişeze un tablou al cugetării etice specializate româneşti. După opinia noastră (a lui V. Popescu – n.n., C.S.), Motru poate fi socotit la fel de bine etician, cum este considerat filosof, sociolog, psiholog, logician etc.”[5].

Acelaşi autor nutreşte convingerea că la C.R. Motru este vorba de o „existenţă concomitentă a conceptelor filosofice şi a celor etice”[6], argumentul său fiind acela că, la Motru, „În primul rând este vorba, credem, de o construcţie teoretică, *în timp*, realizată efectiv, printr-un *summum* de lucrări ample, lucrări care se completează şi, pe rând, pregătesc şi «însămânţează» terenul conceptual al următorului volum”[7].

Într-o astfel de abordare întrezărim ideea, la care achiesez, că lucrările timpurii ale lui Motru au pregătit apariţia a ceea ce, spre sfârşitul activităţii sale creatoare, el însuşi a numit etica personalismului energetic. „Opţiunea noastră recunoaşte întemeierea considerentului de mai sus, dar valorifică mai ales importanţa volumului din 1908 (este vorba de *Puterea sufletească* – n.n., C. S.) pentru etica personalismului energetic”[8], scrie cu îndreptăţită convingere Vasile Popescu.

Şi întrucât asupra problematicii morale, decurgând din sistemul filosofic motrian al personalismului energetic, s-au produs sporadic şi puţine referiri explicite, ne propunem să avansăm câteva consideraţii despre ea, ca parte ce face ca receptarea operei lui Motru să nu rămână ciobită, ci să se întregească (să fie întreagă).

Într-o comunicare prezentată la Academia Română, în şedinţa publică din 16 mai 1946, intitulată *Morala personalismului energetic* – pe care Vasile Popescu o evaluează ca „sistematizarea necesară unui compendiu de etică proprie” lui C. Rădulescu-Motru – acesta rezumă şi sintetizează coordonatele esenţiale ale viziunii sale asupra eticii (filosofiei morale), decurgând, ca o consecinţă, din nevoia de coerenţă a sistemului său filosofic. De altfel, chiar în primul capitol al acestei co-

[3] Vasile Popescu, *op. cit.*, p. 84.
[4] Vasile Popescu, *op. cit.*, p. 84.
[5] *Ibidem*, p. 51.
[6] *Ibidem*, p. 85.
[7] *Ibidem*.
[8] *Ibidem*.

municări el face precizarea că „În paginile ce urmează, facem încercarea de a rezuma morala care decurge din principiile cuprinse în sistemul filosofic *Personalismul energetic*, în scopul de a răspândi cât mai mult în publicul românesc dragostea de muncă profesională şi respectul pentru vocaţie”[9].

Precizarea e bine venită, întrucât vizează îndeosebi metoda care asigură o corectă şi comprehensibilă prezentare a moralei fundate pe un sistem filosofic[10].

De remarcat dintru început că C.R. Motru insistă pe legătura dintre etică şi sistemul filosofic pe care se bazează, cu referiri, de altfel, chiar la cazul său: „Comunicarea de faţă – preciza el – ar fi putut fi denumită şi cu titlul de *Morala omului de vocaţie*, deoarece de fapt pe personalitatea omului de vocaţie ea îşi ajustează regulile morale de conduită. Am preferat pentru ea, totuşi, titlul de *Morala personalismului energetic*, pentru a indica fondul comun care o leagă de scrierile noastre anterioare, dedicate personalismului energetic”[11]. Aici este ideea care ne îndreptăţeşte să ne delimităm de Vasile Popescu, care – deşi recunoaşte că „Filosoful român construieşte în etape noţiunile etice de bază”, etica personalismului energetic fiind rezultatul principalelor „lucrări în care analizează, dezbate în amănunt şi elaborează temele fundamentale pentru împlinirea unui sistem etic”[12] – o consideră totuşi ca „implicită”, ca „proto-etică”, eu fiind de părere că ea este explicită, intricată şi integrată ca etică propriu-zisă, ca o componentă structurală a concepţiei sale filosofice de ansamblu. Argumentul meu constă în specificaţia lui Motru că această scriere în domeniul eticii are un fond comun şi se leagă cu cele anterioare din sfera filosofiei sale sistematice (metafizică, gnoseologie ş.a.).

Consideraţiile preliminarii pe care Motru le face – deşi, spune el, datorită evidenţei, enunţarea lor este aproape de prisos – sunt, în opinia lui, necesare „pentru a preveni orice confuzie din partea publicului”[13]. În acest sens el arată că:

1. Regulile de conduită morală, care constituie ceea ce el numeşte „morala etnică sau naturală” şi a căror sorginte se află în vechile obiceiuri şi tradiţii religioase, a căror continuare sunt, trebuie respectate de bună voie de către toţi membrii societăţii.

2. Din ansamblul regulilor de conduită morală, unele rămân apanajul eticilor „elaborate de filosofi şi care completează în general sistemele filosofice ale acestora”, constituind morala filosofică; altele însă sunt în strânsă legătură cu sancţiunile promovate de societate în interesul ei, fiind astfel încorporate legilor civile şi penale, formând ceea ce se cheamă „morala legală sau morala legiferată”[14]. Morala filosofică, fiind fără sancţiuni şi obligaţii, „se execută” fără constrângeri, în timp ce morala legală sau legiferată, în înfăptuirea ei, presupune constrângerea. Este lesne de înţeles că Motru se opreşte în analiza sa asupra

[9] Constantin Rădulescu-Motru, „Morala Personalismului energetic”, în *Analele Academiei Române*, Bucureşti, Monitorul Oficial şi Imprimeriile statului, 1946, p. 1.
[10] *Ibidem*, p. 2.
[11] *Ibidem*, p. 4.
[12] Vasile Popescu, *op. cit.*, p. 51.
[13] Constantin Rădulescu-Motru, *Morala Personalismului energetic*, p. 4.
[14] *Ibidem*, p. 1.

moralei filosofice care decurge din principiile cuprinse în sistemul său filosofic, *Personalismul energetic*.

3. Explicarea completă şi profundă a raportului dintre om şi natură nu este posibilă decât dacă se are în vedere „un criteriu moral pentru alegerea regulilor de conduită ale omului". Un astfel de criteriu, deşi dificil de exprimat, subliniază Motru, „el se defineşte cu uşurinţă, generalizând principiile care fundează sistemul filosofic"[15]. Ca urmare, crede el, similitudinea principiilor pe care se bazează sistemele filosofice face să existe o similitudine şi a regulilor de conduită pe care ele le recomandă. Dar sistemele filosofice diferă în funcţie de condiţii de timp, spaţiu şi cultură, şi tot astfel, din cauza acestei nesfârşite varietăţi de circumstanţe, există diferenţieri între conduitele oamenilor. Pentru a convinge, Motru oferă numeroase exemple în acest sens: o concepţie etică a unui filosof idealist nu se aseamănă cu aceea a unui filosof materialist; o concepţie etică a unui filosof idealist sau materialist din Antichitate nu se aseamănă cu aceea a unui filosof idealist sau materialist din zilele noastre; noţiunile (conceptele) utilizate în etici din acelaşi sistem, dar din epoci diferite, au înţelesuri aproximative, întrucât ele îşi diferenţiază înţelesul de la om la om, prin progresul ştiinţei şi tehnicii[16].

4. „Faptele omeneşti, din orice punct de vedere ar fi studiate: fie din cel psihologic, fie din cel sociologic sau din cel moral, în experienţa noastră (a lui Motru – n.n., C.S.) sunt date totdeauna ca fiind faptele unei personalităţi individuale sau sociale"[17]. Caracterul faptelor omeneşti „de a fi personale este în natura lor de ordin constitutiv", ceea ce înseamnă că „din această cauză ele nu pot fi scoase din configuraţia personalităţii"[18], căreia îi aparţin. Specificul lor constă în aceea că, spre deosebire de celelalte manifestări ale energiei fizice, într-o eventuală cercetare ştiinţifică, ele nu pot fi desprinse de personalitatea făptuitoare, pentru a putea fi măsurate în spaţiu, timp şi greutate, în mod izolat fiecare. „Faptele omeneşti, precizează Motru, pentru a fi ştiinţific înţelese, trebuie să fie totdeauna puse în legătură cu personalitatea care le-a dat naştere"[19].

Această convingere care, spune el, „este comună tuturor filosofilor personalişti", îl delimitează net de „metoda recomandată de ideologia dialecticii materialismului, după care mentalitatea şi moralitatea ar fi reflexele structurii economice în care omul trăieşte, iar nu exprimarea propriei personalităţi a acestuia"[20]. În vădită opoziţie şi contradicţie cu materialismul dialectic şi istoric, Motru susţine şi postulează punctul său de vedere personalist, că e mai logic de a promova reforma structurii economice a societăţii, după cerinţele morale ale personalităţii, decât invers, să aserveşti cerinţele morale structurii economice, care, în istorie, nu de puţine ori, s-a dovedit că a fost impusă prin forţa brutală[21].

---

[15] *Ibidem*, p. 2.
[16] *Ibidem*, p. 3.
[17] *Ibidem*, p. 4.
[18] *Ibidem*.
[19] *Ibidem*.
[20] *Ibidem*, pp. 4–5.
[21] *Ibidem*, p. 5.

În comunicarea rezumativă prezentată Academiei, în 1946 – an considerat de unii autori ca fiind anul care indică sfârşitul *de facto* al carierei (activităţii) lui ştiinţifice –, C.R. Motru explicitează cu multă limpezime cum a ajuns la tipul uman pe care concepţia sa etică îl propune şi îl promovează – *omul de vocaţie*. Gradualitatea abordării temei – manifestată în succesiunea logică a celor trei lucrări fundamentale: *Elemente de metafizică*, *Personalismul energetic*, *Vocaţia* –, indică preocuparea de-o viaţă a filosofului român de a oferi o explicaţie nouă problemei corelaţiei dintre conştiinţa personalităţii omeneşti şi restul naturii, alta decât cele propuse până la el de diferitele sisteme filosofice. În acest context el arată, pe de o parte, neajunsurile dualismului în explicarea relaţiei dintre macrocosmosul obiectiv prezentat de natură şi microcosmosul omenesc subiectiv, iar, pe de alta, avantajele propriei concepţii moniste a energiei, capabilă să cuprindă, deopotrivă, fenomenele de conştiinţă şi fenomenele fizice[22]. Căci, în viziunea lui filosofică, „Între conştiinţa persoanei omului şi natură, există o unitate de structură şi evoluţie. Personalitatea omului este ultima formă de energie spre care evoluează întreaga energie a naturii; ca atare, în conştiinţa acestei personalităţi adevărurile cu caracter de necesitate şi universalitate nu sunt, cum susţine Kant, produsele împreunării unor forme a priori cu experienţa provocată de energia naturii, ci sunt legile imanente ale evoluţiei dintre om şi natură”[23].

Am considerat acest scurt popas asupra principiului teoretic fundamental statuat de Motru „pentru realizarea aptitudinilor vocaţionale ale omului”, necesar în vederea comprehensiunii procesului de întrupare a „personalităţii înzestrate cu vocaţie”. Căci, deşi se bazează pe principiile teoretice ale personalismului energetic, abordarea omului de vocaţie nu este pur teoretică, ci, în mare măsură, una practic-aplicată. De altfel, în chiar definiţia omului de vocaţie, C.R. Motru face apel nu doar la „temele de morală filosofică” antice şi moderne, ci şi la elementele de viaţă reală, practică, în principal la „munca inventivă şi productivă, adevărata pârghie a progresului”[24].

Omul de vocaţie se defineşte prin chemare pentru ceva. În înţelesul larg al cuvântului, om de vocaţie poate fi numit orice om care vine pe lume, „căci orice om dacă vine pe lume, vine prin evoluţia naturii. Şi orice om venit pe lume îndeplineşte un rol, o chemare[25] (chiar şi cel în condiţia de simplă existenţă vegetativă). În opinia noastră, ne aflăm aici în plină *explicaţie care aparţine antropologiei naturale*, de vreme ce omul este produsul evoluţiei naturale.

Dar omul de vocaţie pe care îl are în vedere morala personalismului energetic nu este acela care se limitează la (se mulţumeşte cu) regulile de conduită pe care le găseşte în obiceiurile şi morala legiferată ale mediului său de viaţă, *deci nu oricine* şi *oricare*, ci doar acela care are o chemare „pentru împlinirea unui rol special, şi anume, de a mijloci evoluţia omenirii spre o epocă de cultură…”[26]. Cu

[22] *Ibidem*.
[23] *Ibidem*.
[24] *Ibidem*, p. 9.
[25] *Ibidem*.
[26] *Ibidem*.

alte cuvinte, în sens restrâns, omul de vocaţie pe care îl are în vedere morala personalismului energetic este „omul pe care-l cheamă natura, dăruindu-l cu însuşiri anumite" în vederea desfăşurării unei munci creative şi spornice ce constituie adevărata forţă motrice a progresului omenirii. Părerea noastră este că de data aceasta *Motru a trecut într-un alt plan al abordării – cel al antropologiei culturale*, de vreme ce misiunea omului de vocaţie este făurirea culturii. O astfel de abordare nu era cu totul nouă: mai fusese utilizată, cu rezultate notabile, de Dimitrie Gusti şi de discipolul său, Petre Andrei, care, amândoi, au fundamentat la noi teoria personalităţii creatoare de valori[27].

Morala personalismului energetic are în vedere tipul omului de vocaţie, conceput ca un tip reprezentativ (etalon), ce aparţine lumii ideale, inexistent aidoma în realitate şi net diferit şi necomparabil cu tipurile umane pe care le-au fundat şi la care s-au raportat sistemele de morală filosofică (omul socratic – înţelept şi cumpătat, al Antichităţii; omul creştin – iubitor al aproapelui, al evului mediu; omul cu iniţiativă care luptă pentru o alcătuire mai dreaptă a ordinii sociale sau ca îndrumător sau factor hotărâtor în destinul omenirii, al epocii moderne).

Omul de vocaţie nu este un dat, nu apare prin generaţie spontanee, ci „trebuie să aşteptăm constituirea treptată a acestui tip"[28]; cum preciza, de altfel, Motru, „evoluţia omenirii merge spre tipul personalităţii omului de vocaţie"[29].

Primul pas în acest proces evolutiv îl constituie apariţia profesioniştilor de elită odată cu profesiunile libere. Căci fiecare bun profesionist are în activitatea sa ceva din care se constituie vocaţia Acest ceva vizează acele reguli de conduită morală care-i facilitează apropierea de vocaţie. Căci dacă profesionistul de elită şi omul de vocaţie se aseamănă în ceea ce priveşte inteligenţa şi aptitudinile speciale de muncă, ei se deosebesc (disting) însă în ceea ce priveşte însuşirile morale. Deci morala – prin criteriile şi valorile ei – face diferenţa. Oamenii obişnuiţi se conduc după regulile unei morale naturale, rudimentare induse de „subterfugiile" cântec, joc, câştig, care le înlesnesc traiul în mediul lor de viaţă, în timp ce omul de vocaţie are şi se conduce după o morală aparte, superioară, care îi facilitează afirmarea însuşirilor şi aptitudinilor într-o activitate creatoare pusă în slujba celorlalţi (comunităţii, societăţii, omenirii).

Oferind o astfel de perspectivă asupra moralei, considerăm îndreptăţită aprecierea lui Vasile Popescu conform căreia „Dezinteresarea şi atitudinea anti-egoistă, ambele fundamentate pe un colectivism stimulator pentru dezvoltarea individului, definesc sintetic orientarea esenţială, de bază a gândirii etice a lui Motru…"[30].

Căutând să adâncească înţelesul psihologiei omului de vocaţie în viziunea personalismului energetic, Motru se opreşte asupra diferenţei, semnalată mai sus,

---

[27] A se vedea lucrarea noastră *Rostiri etice în filosofia românească. Studii de istorie a filosofiei morale româneşti*, Cluj-Napoca, Editura Grinta, ediţia întâia – 2008, ediţia a doua – 2010.

[28] Constantin Rădulescu-Motru, *Morala personalismului energetic*, p. 8.

[29] *Ibidem*.

[30] Vasile Popescu, *op. cit.*, p. 51.

dintre omul de adevărată vocaţie şi „muncitorii şi profesioniştii ceilalţi". Astfel, el subliniază că „Prin o fericită mutaţie sufletească natura i-a diferenţiat pe aceşti oameni de ceilalţi membri ai omenirii, dând precădere, în complexul muncii lor, unor dispoziţii nobile de entuziasm şi dezinteresare, care, la ceilalţi oameni, stau înnăbuşite sub presiunea unor dispoziţii egoiste"[31]. Se desprinde cu uşurinţă ideea lui Motru că „Mecanismul dispoziţiilor nobile, din sufletul oamenilor de elită" se conjugă intim cu (derivând chiar din) „mecanismul muncii", mai ales cu complexul muncii profesionale care duce la formarea complexului de vocaţie[32].

În complexul muncii de vocaţie – indiferent de forma specializată şi tipul de muncă – doi sunt factorii principali: conştiinciozitatea (caracterizată prin o fericită îmbinare de inteligenţă, aptitudini înnăscute şi sentiment de răspundere) şi imaginaţia creatoare (întreţinătoare a entuziasmului pentru muncă şi a dorinţei de permanentă perfecţionare).

Dorinţa de perfecţionare continuă dezinteresată, motivată şi izvorâtă doar din aspiraţia căutării şi realizării de sine, fără a fi condiţionată de promisiuni vizând avantaje materiale, ameninţări cu pedepse etc., îl deosebeşte pe omul de vocaţie de ceilalţi muncitori sau profesionişti.

În demersul său, Motru a urmărit să degaje elementele de noutate pe care le aduce concepţia sa etică ce derivă din sistemul său filosofic original de ansamblu – *Personalismul energetic*. Astfel, se întreabă el, dacă morala personalismului energetic şi-a găsit instrumentul („mijlocitorul") realizării societăţii perfecte în omul de vocaţie aşa cum îşi au şi celelalte sisteme de morală în tipul ce şi l-au ales, prin ce se mai deosebeşte ea de acestea? Răspunsul dat de Motru este lămuritor, mai ales prin recursul pe care-l face la distincţia între formă şi conţinut: „Din punct de vedere al Logicii formale, deosebirea nu se constată", ea scăpând unei judecăţi conduse de aceasta, dar aceasta nu înseamnă că o deosebire nu ar exista. Ea există şi e profundă, venind „din conţinutul de fapt pe care-l dau, pe de o parte, celelalte morale şi, pe de altă parte, *Morala Personalismului energetic*, noţiunilor de societate şi de tip ales ca înfăptuitor al îndatoririlor morale"[33].

Constantin Rădulescu-Motru constată cu acest prilej că neajunsurile moralelor filosofice (teoriilor etice) de până la el au drept cauză „conţinutul lor constituit din punct de vedere static", ceea ce impietează atât asupra moralităţii prezente (ca atare), cât şi asupra idealului moral, făcându-l inoperant: un simplu postulat teoretic cerut de construcţia sistemului de morală, destinat să nu se realizeze vreodată, căci chiar dacă s-ar realiza, din momentul acela sistemul de morală s-ar dovedi de aici înainte fără folos[34]. Or, Motru consideră că morala *Personalismului energetic* se întemeiază pe evoluţia vieţii omeneşti ca pe o realitate fundamentală şi, în consecinţă, noţiunile ei de societate şi de om cu vocaţie sunt definite ţinându-se seama de evoluţia lor; deci conţinutul ei nu e constituit din punct de vedere static, ci, dimpotrivă, dinamic, decurgând firesc din

[31] Constantin Rădulescu-Motru, *Morala personalismului energetic*, p. 12.
[32] *Ibidem*, p. 13.
[33] *Ibidem*, p. 17.
[34] *Ibidem*.

unghiul de vedere al evoluţiei. Referindu-se tocmai la conţinut, Motru atrage atenţia că morala omului de vocaţie se axează în principal pe îndatoririle morale pe care el (omul de vocaţie) le are către sine însuşi şi către societatea în care trăieşte. Astfel:

– omului de vocaţie i se cere respectarea unor reguli severe de igienă corporală şi spirituală;

– omul de vocaţie trebuie să se abţină de la împlinirea poftelor Eului personal, care-l poate împinge „la acte de dominaţie, de vanitate şi de îmbogăţire materială, precum şi la compromisuri de tot felul în viaţa sa privată şi publică”;

– omul de vocaţie trebuie să fie chibzuit cu timpul, în sensul economisirii lui, ca şi cu avutul încredinţat lui, pe care nu trebuie să-l cheltuiască „în scopuri lăturalnice menirii sale”[35].

– omul de vocaţie nu trebuie să fie stăpânit de invidie.

Toate aceste îndatoriri către sine, cerute de morala personalismului energetic, au menirea să înfrâneze pornirile morale negative izvorâte din *Eul* încă nedeplin organizat prin deprinderile de muncă, care se manifestă haotic, dezordonat. Cine este sub dominaţia acestui *Eu* incipient, nematurizat, arată că se află într-o stare de personalitate amorfă, departe a acţiona eficient pentru binele omenirii. Or, omul de vocaţie are un *Eu* matur, bine organizat, care-l dirijează spre o personalitate constituită pe baza statorniciei deprinderilor de muncă, ale cărui realizări ţintesc binele obştesc şi nu împlinirea unor pofte egoiste[36] („capricioase”).

Dar morala personalismului energetic nu se deosebeşte prea mult de celelalte morale în ceea ce priveşte îndatoririle către sine, ci, mai ales, în ceea ce priveşte îndatoririle către societate. Astfel:

– omul de vocaţie trebuie să aibă voinţa de a se cunoaşte pe sine însuşi. Cunoscându-se pe sine, omul de vocaţie, are măsura puterii sale de muncă;

– omul de vocaţie are îndatorirea de a cultiva adevărul şi sinceritatea către sine;

– corelată cu nevoia de adevăr este îndatorirea de a se elibera de sub tirania ideologiilor politice şi sociale bazate pe fanatism;

– în activitatea sa, omul de vocaţie trebuie să dovedească conştiinciozitate şi sentiment de răspundere;

– omul de vocaţie trebuie să-şi depăşească egoismul şi să dovedească „solidaritate cu omenirea”[37].

C.R. Motru acreditează ideea că regulile de conduită morală se stabilesc în perimetrul dependenţei reciproce dintre trei factori: munca, civilizaţia, înmulţirea populaţiei, în sensul precizat de el că „Nu poate fi populaţie deasă acolo unde nu este civilizaţie şi nu poate fi civilizaţie, unde nu este muncă”[38]. Aşadar, vocaţia se instituie într-un complex de circumstanţe, din care nu lipseşte cultura: „…Vocaţia

[35] *Ibidem*, p. 14.
[36] *Ibidem*.
[37] *Ibidem*.
[38] *Ibidem*, p. 21.

şi cultura se sprijină între ele în mod reciproc. Vocaţia dă primul impuls culturii, dar cultura la rândul ei, răspândindu-se, deschide din ce în ce mai mult în sufletul omenirii drum liber nobilelor dispoziţii înnăbuşite până aici de dispoziţiile care împiedicau formarea complexului de vocaţie”[39].

O interdependenţă a altor trei factori, pe care o evidenţiază Motru, este aceea „între munca făcută din vocaţie, producţie şi viaţa populaţiei”, în sensul că „Un popor cu populaţie numeroasă şi cu cerinţe de cultură înaltă, nu poate avea un viitor asigurat decât dacă are în mijlocul său oameni de vocaţie, căci aceştia, prin geniul lor de invenţie, dau producţiei ritmul necesar unei continue creşteri şi perfecţionări”[40]. Lui Motru îi repugnă, ca imorală, munca depusă pentru a câştiga cât mai mult în plan material, mai ales atunci când aceasta s-a desfăşurat fără spor de producţie şi nu a condiţionat câştigul de calitatea muncitorului. În plan moral, o astfel de stare conduce la o „anarhie desăvârşită în conduita cetăţenilor” (muncitori şi capitalişti, deopotrivă).

În condiţiile în care în societatea contemporană se instalează o discordanţă între îndatoririle morale, la care aderă toată lumea, şi faptele pe care le prezintă experienţa, Motru prevede în morala personalismului energetic mijloace de îndreptare: „Cu aceasta şi începe rolul său de moralist al filosofiei fundate pe Personalismul energetic”[41].

În finalul comunicării sale, într-un „mic rezumat”, Motru conchide că tipul moral preconizat de el – omul de vocaţie, se defineşte printr-o atitudine supra-conştiincioasă şi identificare sufletească cu produsul muncii lui. Prin aceasta, el devine paradigmă pentru contemporanii săi. El produce o „mutaţie” radicală în conduita omului în procesul de muncă. Căci „un nou imperativ moral trebuie să înlocuiască imperativul moral al industrialismului capitalist. În locul muncii la întâmplare pentru câştig personal: munca pornită din vocaţie spre folosul comunităţii omeneşti”[42]. Acesta este imperativul categoric al moralei filosofiei personalismului energetic. El iese, depăşindu-l chiar, din cadrul obişnuit al moralei profesionale, întrucât „realizarea lui implică îndatoriri care se extind atât asupra conduitei individului muncitor, cât şi asupra comunităţii omeneşti”[43].

Aceste îndatoriri privesc: pregătirea individului pentru a asculta de chemarea naturii şi de a-şi închina viaţa acestei chemări; sprijinul şi încurajarea din partea societăţii de a se cunoaşte pe sine însuşi; existenţa în societate a unui climat de obiceiuri sănătoase; organizarea politică a comunităţii omeneşti[44]. Toate însă se varsă în imperativul moralei Personalismului energetic, care cere ca „munca să fie spre folosul comunităţii omeneşti”, cu o condiţie de prim ordin: organizaţia politică a comunităţii omeneşti să merite ca munca de vocaţie să fie făcută în folosul ei. Ca urmare, acest imperativ presupune şi trebuie să fie însoţit de reforma în organizarea

[39] *Ibidem*, p. 14.
[40] *Ibidem*, p. 28.
[41] *Ibidem*, p. 26.
[42] *Ibidem*, p. 29.
[43] *Ibidem*.
[44] *Ibidem*.

comunităţii omeneşti. Înfăptuirea practică a acestui imperativ este un deziderat, dar nu o utopie, pentru că, precizează Motru, există în contemporaneitate „începuturi" şi „perspective de viitor" pentru realizarea lui (de pildă, „Perspectivele de viitor pe care le deschide Organizaţia Naţiunilor Unite îi prezic, dimpotrivă, o apropiată actualitate"[45]).

Concluzii cu privire la trăsăturile esenţiale care individualizează filosofia morală motriană, dându-i *propriul* faţă de alte filosofii morale care s-au afirmat de-a lungul timpului:

1. C. Rădulescu-Motru promovează *o morală altruistă*, care repudiază egoismul, invidia, orgoliul, vanitatea şi alte tare de conduită ce se subsumează unui comportament egolatru.

2. C. Rădulescu-Motru promovează *o etică a acţiunii izbăvitoare a societăţii* de „imperfecţiile inerente epocii sale de dezvoltare, care trebuie înlăturate prin activitatea membrilor săi".

3. C. Rădulescu-Motru promovează *o morală optimistă*, în viziunea sa aceasta deţinând un rol foarte important în creşterea gradului de civilizaţie, întărirea sentimentului de răspundere şi a celui de solidaritate în viaţa socială.

4. C. Rădulescu-Motru promovează *o morală a sancţiunii sociale* pentru neîndeplinirea sau îndeplinirea defectuoasă a îndatoririlor morale către societate, dar nu lăsată pe seama conştiinţei fiecăruia (care, de altfel, nici nu are drept de sancţiune, decât, cel mult, remuşcarea de conştiinţă), sancţiunea principală fiind, după el, „îndatorirea la valoarea muncii prestate de cineva": „După valoarea muncii realizate într-o societate, orice om ştie dacă este sau nu asigurat viitorul societăţii" – iată criteriul moralităţii sociale la Motru. Ca urmare, precizează el, „Fundată pe legile evoluţiei omenirii, Morala Personalismului energetic, în deosebire de celelalte morale, îşi restrânge astfel îndatoririle sociale la realizarea unui singur scop şi anume, la crearea de condiţii optime pentru o perfectă organizare a muncii. Ea face din îndatoririle la muncă, după modelul muncii omului de vocaţie, temelia morală pe care să se sprijine înmulţirea şi civilizaţia omenirii viitoare"[46].

5. Fără a fi o morală profesională propriu-zisă, morala filosofică a personalismului energetic motrian *este axată pe activitatea de muncă conştientă*, care îi dă omului măsura demnităţii sale şi îl formează ca pe un contributor paradigmatic la existenţa şi progresul societăţii: „Realizarea lui (a imperativului moralei personalismului energetic – n. n., C.S.) duce la o armonioasă contopire a moralei profesionale cu organizarea unei comunităţi omeneşti bazate pe imperativul moral al muncii tuturor, după aptitudinea fiecăruia, spre folosul tuturor"[47]. „*Munca pornită din vocaţie, spre folosul obştesc*" este, în etica lui Motru, *criteriul moralităţii individului* şi, totodată, *instrumentul propăşirii comunităţii omeneşti*.

[45] *Ibidem*, p. 30.
[46] *Ibidem*, p. 19.
[47] *Ibidem*, p. 3.

EXTINDERI CIORANIENE ÎN ARTA CONTEMPORANĂ

MARIUS DOBRE

Cioranian influences in contemporany art. The study puts forward some remarkable artistic creations inspired by the life or works of Cioran. Thus, it refers to three plays (*Cioran l'homme à fragments* [Cioran; the Man by Excerpts], *Mansardă la Paris cu vedere spre moarte* [Paris Attic with a View towards Death] şi *Ispita Cioran* [The Cioran Temptation]) accompanied by art-like comments and, in short, to three essayistic-literary works that are rooted in his conception (*Eseu despre Cioran* [Essay on Cioran]*, La tentation nihiliste* [The Nihilist Temptation] şi *Jurnalul unui cititor* [Diary of a Reader])

Key words: Cioran in art, theatre, photography, drawing, philosophical-literary essay

Consideraţii introductive

Avem convingerea acum de faptul că Emil Cioran s-a lansat în cultura mare, atât în România, cât şi în Franţa, în primul rând prin stilul său şi abia apoi prin idee. Credem că receptorii săi l-au iubit mai ales pentru stilul său şi abia apoi pentru ideile sale. A realizat el însuşi acest lucru copleşit de discuţiile asupra scriiturii sale, când nota într-o pagină de jurnal: „Se vorbeşte despre «stilul» meu. Dar stilul meu nu mă interesează deloc. Am ceva de spus, o spun şi de contat contează ceea ce spun; modul în care o spun e secundar. Idealul ar fi să scriem fără stil; mă străduiesc să o fac şi am să reuşesc. Numai gândul contează. Restul e pentru făcătorii de literatură"[1].

Era de aşteptat, deci, ca o operă ce a cunoscut succesul prin intermediul unei expresivităţi de excepţie să continue a trăi în zona care gustă cel mai mult expresia bine construită, zona artei. Formula care s-ar potrivi cel mai bine pentru a ilustra această situaţie, deşi fadă, este: Cioran a reprezentat o bună sursă de inspiraţie pentru anumiţi creatori de artă. Ne-am fi aşteptat însă ca influenţa cea mai mare să o fi avut-o Cioran pe acelaşi palier, cel al eseisticii filosofico-literare. Neîndoielnic, există pe acest palier urmaşi ai lui Cioran, măcar de ar fi să vorbim doar de cei care au scris cărţi despre el şi care s-au străduit să fie la înălţimea stilisticii sale, şi aş menţiona acum doar pe Fernando Savater. Ideologia sa sceptică a avut şi mai puţini adepţi, iar dintre aceştia, cei mai mulţi nu au oferit o variantă de continuitate scrisă.

Artele vizuale şi teatrul au găsit, într-un poate mod surpinzător, o sursă binevenită în opera filosofului Emil Cioran.

[1] Emil Cioran, *Caiete III*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 298; vezi şi p. 7.

Recuperarea lui Cioran în teatru

Desigur, textul cioranian, fiind poleit cu metaforă şi paradox, poate fi recitat (cel puţin). Şi poate fi reconstruit pe teme, astfel încât se poate alcătui un spectacol urmând o anumită temă sau mai multe, precum naşterea, viaţa, iubirea, moartea, sinuciderea, Dumnezeu, România etc.

În al doilea rând, textul cioranian se pretează, aparent paradoxal, la o redare teatrală pesimistă sau la una optimistă. Să detaliem. În prima variantă, e clar, pesimismul său binecunoscut poate conduce cu uşurinţă la o astfel de interpretare. În a doua, se pot culege din opera sa acele fragmente care conţin ironii, paradoxuri amuzante, metafore vii, ce pot încânta auzul auditoriului. (Mulţi comentatori ai lui Cioran, dincolo de pesimism, au văzut în stilul său ceva „vioi, sprinţar, plin de umor caustic", în care străluceşte „o stranie bucurie, o veselie inexplicabilă, dar reconfortantă şi chiar vivifiantă", iar conversaţia cu el, deşi plină de idei „înfricoşătoare", au găsit-o „spirituală, încântătoare"[2]. Umorul său ar fi rezultatul « vitalităţii sale, al crudei sale lucidităţi, (...) al pesimismului său triumfant, al insolenţei sale imparabile »[3]. S-a mers până acolo încât s-a pomenit, referitor la umorul său, de « l'humanisme d'un esprit vivant »[4]).

*

Vom prezenta în continuare istoria unui spectacol din categoria celui de-al doilea tip de interpretare, un spectacol ce a avut mult timp un succes remarcabil în România, dar mai ales în Franţa.

Este vorba de spectacolul[5] *Cioran, l'homme à fragments*, conceput şi jucat de actriţa Genoveva Preda. O actriţă pasionată de Cioran se apucă, la sfatul Irinei Mavrodin, cunoscută traducătoare a lui Cioran, să facă o selecţie de texte care să fie baza scenariului viitoarei piese. Prima reprezentaţie are loc în aprilie 2000, la Muzeul Brukenthal din Sibiu, cu ocazia unui colocviu internaţional dedicat de asemenea lui Emil Cioran. Reprezentaţiile continuă în Franţa, în acelaşi an, oriunde avea loc o manifestare dedicată lui Cioran, la Paris, Montpellier, Sète. Timp de zece ani va susţine acest spectacol în alte multe locuri din Franţa, cu un public de toate vârstele, care nu era neapărat specialist în filosofie sau în Cioran, dar care gusta fraza cioraniană rostită de actriţa românca. Presa a reacţionat de asemenea pozitiv. Au urmat premii şi alte recunoaşteri, atât în România, cât şi în Franţa.

Aşa cum am spus deja, Genoveva Preda redă pe scenă un Cioran reconfortant, viu nu doar prin expresie, ci şi prin conţinut. Selecţia de texte operată de

---

[2] De pildă, François Bondy, în interviul din 1972, publicat şi în *Convorbiri cu Cioran*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2004, p. 7, sub titlul *Cel mai inactiv om din Paris*, sau Fernando Savater, în interviul *Să scrii ca să trezeşti*, din acelaşi volum, p. 17.

[3] Philippe Tiffreau, *Cioran ou la disection du gouffre*, Henri Veyrer, Paris, 1991, p. 133.

[4] Ingrid Astier, *L'énergie du deséspoir*, în „Le Magazine Littéraire", nr. 508, Mai 2011, p. 74.

[5] Istoria spectacolului este preluată din cartea Genovevei Preda, *Destinul unui spectacol: Cioran, l'homme à fragments*, Editura Fundaţiei Naţionale pentru Ştiinţă şi Artă, Bucureşti, 2011, p. 9-42. Am prezentat această carte şi sub forma unei recenzii în revista „Cercetări filosofico-psihologice", nr. 1, 2012, p. 124-126.

actriţă din opera cioraniană este revelatoare. Redăm aici câteva, pentru a ne face o oarecare idee[6]:

„Se spune despre mine că aş fi un pesimist. Nu este adevărat. Aceste păreri şcolăreşti sunt groteşti. Am remarcat că spiritele înalte s-au înşelat în ce priveşte diagnosticul asupra mea. Este indiscutabil că există o ruptură între ce gândesc şi ceea ce par a fi. Am avut întotdeauna spiritul înfricoşat. Am făcut totul pentru a suscita neînţelegerile. Numai gândurile care derutează şi fascinează au viitor."[7]

„Pesimistul este omul care nu suportă o nenorocire. Poziţia mea în faţa unui mare necaz este într-adevăr a unui disperat, dar e o situaţie pe care o accept – şi care, chiar dacă pare curios, nu mă împiedică să trăiesc. Chiar şi în momente de disperare au am avut forţa să râd. Râsul e un triumf al omului asupra universului. Râsul e liberator. O miraculoasă găselniţă. Cred că prin râs omul emană ceva profund în el."[8]

„Pentru că nu putem fi fericiţi, de ce să nu căutăm să transformăm suferinţa noastră în ceva productiv, dinamic, creativ? De ce să ne plângem de dezastru, când el poate deveni preludiul unei suite de iluminări? Şi toate suferinţele care au chinuit chipul nostru nu sunt oare ele răsăritul transfigurării noastre? O mare bucurie se plăteşte cu mii de tristeţi. Nu v-aţi gândit niciodată că suferinţa este preţul bucuriei şi că o singură viziune se plăteşte cu oboseli infinite? Cei mai mulţi oameni cad în disperare, în depresie, puţini se ridică. Se spune despre mine că sunt un pesimist. Nu! Nu este adevărat. Eu nu detest viaţa. Eu caut viaţa chiar şi în moarte. Nimeni n-a iubit viaţa cu mai multă pasiune decât mine. Iubesc această lume oribilă". [9]

„Magia muzicii lui Mozart mă farmecă. În puritatea sa aeriană, care atinge uneori o sublimă gravitate, mă simt adesea uşor, transparent. De câteori ascult muzica lui Mozart, simt cum îmi cresc aripi de îngeri, întinse către vaste depărtări. Cu Mozart mă simt în paradis. Nu există senzaţii unice decât în muzică şi în dragoste. Totul e atât de departe şi în acelaşi timp atât de aproape."[10]

„Pentru mine, a scrie înseamnă să mă răzbun pe lume – şi chiar să fiu contra mea. (...) Eu nu pot să scriu decât într-o stare explozivă, într-o stupoare plină de frenezie. Uneori mă întreb dacă în afara freneziilor mele exist cu adevărat. N-am scris un rând la temperatură normală. O carte trebuie să fie scrisă la temperatură înaltă, altfel, ea nu poate fi contagioasă."[11]

---

[6] Genoveva Preda, *Destinul unui spectacol: Cioran, l'homme à fragments*, Fundaţia Naţională pentru Ştiinţă şi Artă, Bucureşti, 2011. Selecţia din această carte nu indică şi locurile din opera lui Cioran unde pot fi găsite, deci cititorul poate avea rezerve legate de alăturarea lor; cel puţin pentru al treilea paragraf din cele ce urmează, autorul acestui articol are mari rezerve că ar putera fi găsite împreună în vreo carte a lui Cioran; aceasta nu minimalizează totuşi efortul Genovevei Preda de a găsi şi valorifica aspectele optimiste ale scrisului cioranian.

[7] Genoveva Preda, *Destinul unui spectacol: Cioran, l'homme à fragments*, p. 66.

[8] *Ibidem*, p. 67.

[9] *Ibidem*, p. 67-68.

[10] *Ibidem*, p. 65.

[11] *Ibidem*, p. 75.

Prima observaţie care ne vine în minte este că textele realmente bine alese au putut captiva orice fel de public, inclusiv elevi de liceu. A doua observaţie, regăsim în scenariul Genovevei Preda acei colaci de salvare folosiţi de Cioran pentru a suporta mai bine viaţa pe care o tot ocărâse atâta: râsul, muzica şi mai ales scrisul. A treia observaţie: nu trebuie să ne surprindă o asemenea ipostază optimistă în care îl aflăm pe Cioran; doar era omul contrastelor, iar cel mai mare contrast era cel dintre viaţa sa de zi cu zi şi conţinutul cărţilor sale (Eugen Ionescu l-a caracterizat odată ca pe un om vesel care scrie cărţi pesimiste), motiv pentru care a şi fost ridiculizat uneori (s-a spus chiar că „opera ascunde omul”[12]). În cazul lui Cioran, se poate vorbi, de exemplu, de „porniri ireconciliabile care s-au deprins, încet-încet, să coexiste”[13]. El însuşi nu s-a putut autoproclama niciodată până la capăt un sceptic consecvent, autentic, ci a recunoscut că este unul moderat, capabil să guste cu plăcere uneori viaţa; de multe ori în *Caietele* sale îşi manifestă dragostea pentru viaţă, chiar cu exaltare: de pildă – „Nimeni n-a iubit viaţa cu mai multă patimă ca mine, şi totuşi am trăit ca şi cum n-ar fi fost elementul meu”[14].

Revenind la Genoveva Preda, coperta cărţii pe care a scris-o despre acest spectacol introduce cumva cititorul în ceea ce va urma – o fotografie cu Cioran râzând în hohote.

Genoveva Preda spune că nu a vrut să creeze un „personaj Cioran”, ci pur şi simplu să arate nu neapărat faţa optimistă a lui Cioran, ci măcar faptul că nu este un autor pesimist[15] (demersul ne pare totuşi destul de îndrăzneţ). Iată ce spune realizatoarea spectacolului în acest sens: „Ceea ce m-a atras ca actriţă la Cioran este valoarea textelor, unicitatea lor, fascinaţia lor şi chiar umorul, curajul său de a scrie fără a se îngriji de consecinţe. Îl simt ţinându-se în umbra din spatele cuvintelor sale şi amusându-se să ne deruteze. Se aruncă cu furie contra cerului şi pământului şi, încă mai mult de atât, contra sa însuşi. Plânge, suferă, pentru ca, după această tulburare, să se ivească o frază care să răstoarne totul. Unii cred că lucrările sale sunt triste, dar eu găsesc în ele o lumină, o încredere, o imensă vitalitate care se ascunde în cuvinte dulci-amare ale îndoielii şi contradicţiei. Atras de farmecul aspru al singurătăţii, al misterului liniştii, Cioran este, de asemenea, mişcat de culorile peisajelor, de muzică şi de vântul printre frunze. Cărţile lui Cioran mi-au dat curaj, m-au întărit şi m-au fulgerat profund (...)”[16].

Despre acest spectacol s-a spus, de pildă, pe lângă aprecierile aduse realizatoarei, că Genoveva Preda a creat, pe de o parte, un personaj, „un Cioran al său, care ne aminteşte ce acel om cu mii de feţe, care este în noi, pe care l-am putea construi ca al nostru, dacă am avea dorinţa, intuiţia, talentul, răbdarea”, pe de altă parte, un rol care dă impresia că îţi vorbeşte Cioran însuşi, un Cioran care se

[12] Michel Onfray, *Dans les travée du theatre vide*, în *Cioran* (Cahiers dirigé par Laurence Tacou et Vincent Piednoir), L’Herne, Paris, 2009, p. 361.
[13] Andrei Pleşu, *Reversul unui infern*, în „Secolul XX”, nr. 328-329-330, p. 19.
[14] Emil Cioran, *Caiete II*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005, p 277.
[15] Genoveva Preda, *Destinul unui spectacol: Cioran, l’homme à fragments*, p. 127.
[16] *Pourquoi ce spectacle sur Cioran*, interviu cu Genoveva Preda, în vol. *Destinul unui spectacol: Cioran, l’homme à fragments*, p. 173.

cunoaşte bine pe sine, care „era conştient de structura sa contradictorie, dar care îşi găseşte liniştea dincolo de cuvinte”[17].

S-a mai spus iarăşi că avem, cu acest spectacol, un Cioran revenind printre noi: „Am avut marea plăcere să-l ascult pe Cioran vorbind despre el însuşi, graţie talentului unei mari actriţe. Era el, foarte viu, revenit printre noi, dând curs liber umorilor sale, când vesel, când pesimist, Cioran *redivivus*, cu îndoielile sale, cu mărturisirile sale, cu umorul său provocator”[18].

*

Un Cioran dramatic ne înfăţişează scenaristul Matei Vişniec cu scenariul *Mansardă la Paris cu vedere spre moarte*, pus în scenă atât în Franţa, cât şi în România (la Cluj, de către regizorul Radu Afrim).

Matei Vişniec pune în piesele sale personaje celebre precum Cehov, Shakespeare sau Beckett. De ce şi Cioran? Răspunsul său[19]: „Cioran este foarte aproape de sufletul meu, este român, s-a afirmat la Paris, a demolat în cărţile sale toate ideile susceptibile să salveze umanitatea, toate dogmele, toate ideile preconcepute, toate speranţele în acelaşi timp. A avut o formă de luciditate dusă la extrem”. Sau: „Pe Cehov l-am pus să discute cu propriile sale personaje (...) Cu Cioran am abordat ideea de ultim filosof posibil şi ultim mesaj al gândirii în această lume. O lume în care gândirea este înlocuită mai degrabă de imagini şi de delirul unei mondializări, despre care nu ştiu ce înseamnă şi care pare să fie noua utopie, dar pe care nici un fel de reflecţie nu a pregătit-o”[20].

În afară de abordarea unor teme de discuţie specific cioraniene, piesa concepută de Vişniec[21] are şi un aspect important biografic, aşa cum de altfel este şi opera filosofului, în cele din urmă. Personajul Cioran se află în căutarea unor momente ale vieţii sale, încercând parcă să-şi găsească identitatea.

Totul se petrece sub semnul uitării: în Piaţa Fürstenberg, Cioran uită mai întâi cum se numesc doi prieteni dragi cu care trebuia să se întâlnească (era vorba, firește, despre Eliade şi Ionescu cu care se fotografiase cândva în această piaţă) – scena 1[22]; în grădina Luxemburg, Cioran o întâlneşte pe Distinsa Doamnă care face

---

[17] Cronică la spectacolul Genovevei Preda, redată în volumul *Destinul unui spectacol: Cioran, l'homme à fragments*, p. 145.

[18] Sanda Stolojan, *En souvenir de la soirée à Sète, en octobre 2001*, în vol. Genoveva Preda, *Destinul unui spectacol: Cioran, l'homme à fragments*, p. 223.

[19] *O nouă generaţie de regizori descoperă textele mele*, interviu cu Matei Vişniec realizat de Ovidiu Şimonca, în „Observator cultural”, 22 apr. 2005.

[20] *Matei Vişniec faţă în faţă cu Emil Cioran*, interviu relizat de Lucia Dărămuş în „Dacia literară”, nr. 61, 4/2005, reprodus în *Emil Cioran în conştiinţa contemporanilor săi din exil*, crestomaţie de Gabriel Stănescu, Criterion Publishing, Bucureşti, 2007, p. 362.

[21] Apărută şi sub formă de carte; în România la Editura Paralela 45, Piteşti, 2005, în Franţa, Éditions Lansman, 2007, cu titlul *Les detours Cioran ou Mansarde à Paris avec vue sur la mort*.

[22] Matei Vişniec, *Mansardă la Paris cu vedere spre moarte*, ediţia a III-a, Editura Paralela 45, Piteşti, 2011, p. 11-13; vom cita în continuare această ediţie.

firimituri (memoria, propria sa memorie, de fapt), căreia îi spune că nu mai ştie unde locuieşte (nu mai ştie ce înseamnă acasă – condiţia apatridului; aşteaptă trenul Orient Expres, care trebuia să-l aducă pe fratele său, Aurel – căutarea originilor, a casei lăsate în România –, dar uită că trenul nu trece prin Bucureşti) – scenele 2 şi 3[23]. Îl regăsim apoi pe Cioran ca „student etern" căutând cantina univerităţii, în timp ce un profesor de filosofie orb ţine un curs despre filosofia lui Cioran, punctând temele principale ale acesteia, şi declarând-o în esenţă un „hău" care înghite toate ideile Occidentului şi Orientului, toate preceptele morale şi axiologice – scena4[24]. În mansarda sa devenită, iată, „simbol cultural"[25], Cioran primeşte un tânăr care vrea să se sinucidă; Cioran îl descurajează şi sinuciderea nu mai are loc; sesizăm acum un soi de dezacord al lui Vişniec legat de Cioran în răspunsul tânărului la descurajarea lui Cioran (apropos de atitudinea ambiguă a filosofului în problema sinuciderii): „Nu mai suport piruetele dumneavoastră filosofice..." – scena 5[26]. În scena 6, se aminteşte relaţia „nepotrivită" pe care a avut-o cu nemţoaica Friedgard Thoma, o femeie cu mult mai tânără decât el, pentru care făcuse o pasiune adolescentină[27]. În scena 7, Cioran apare apoi la Prefectură în faţa Comisiei de apatrizi (este acuzat că a locuit în Franţa, dar nu a cerut cetăţenie franceză, şi că a jignit ţara în care s-a născut – i se amintesc expresii precum „neant valah", „periferie a spiritului", „geografie fără istorie"), la Ministerul Justiţiei (unde este acuzat de trecutul său de dreapta)[28]. La Spitalul Broca – scena 8 – îl vedem pe Cioran în faţa bolii sale crunte (Alzheimer), primeşte iarăşi noi acuzaţii, printre care ponegrirea lui Dumnezeu[29]. Scena următoare se petrece la Dieppe, unde mergea des în vacanţă; aici este evocată cu Simone Boué, partenera sa de viaţă, cu care a trăit alături timp de 50 de ani[30]. Mai departe, ne aflăm la palatul Eliysée, cu preşedintele Miterrand, cel care îl admira şi care l-a invitat şi la o recepţie, dialog introdus aici probabil pentru a marca momentul cel mai înalt de glorie şi de popularitate al lui Cioran din anii '80[31]. În penultima scenă, după atâtea acuzaţii, personajele piesei aduc un ultim omagiu celui care a luptat pentru vindecarea de idei a umanităţii[32]. Şi, în fine, revenit la Sibiu, se reîntâlneşte pe sine tânăr, la 22 de ani, proaspăt absolvent de filosofie, insomniac, apoi la Răşinari, pe Coasta Boacii, întruchiparea paradisului copilăriei (o întoarcere echivalentă cu finalul vieţii, anunţat de o bocitoare din fundal)[33].

---

[23] *Ibidem*, 14-24.
[24] *Ibidem*, p. 24-32.
[25] Cf. Daniela Magiaru, *Matei Vişniec. Mirajul cuvintelor calde*, Institutul Cultural Român, Bucureşti, 2011, p. 71.
[26] Matei Vişniec, *Mansardă la Paris cu vedere spre moarte*, p. 32-36.
[27] *Ibidem*, p. 40-42.
[28] *Ibidem*, p. 42-50.
[29] *Ibidem*, p. 50-56.
[30] *Ibidem*, p. 56-60.
[31] *Ibidem*, p. 61-65.
[32] *Ibidem*, p. 68-72.
[33] *Ibidem*, p. 73-77.

Metafora pierderii memoriei, a uitării, a fost preferată aici de Vişniec pentru că Cioran însuşi a plecat dintre vii prin pierderea memoriei, or se pare că aceasta este o caracteristică a lumii moderne: „(...) suntem îmbarcaţi pe această planetă care a luat o viteză extraordinară spre o pierdere a memoriei. (...) Cu cât mai multe canale de televiziune şi posturi de radio avem, cu atât memoria noastră se fărâmiţează mai mult. Acesta este paradoxul lumii contemporane, care nu-şi mai păstrează legăturile cu trecutul decât pentru a câştiga bani sau pentru a face spectacol de consum”[34].

Vişniec este un dramaturg care a plăcut filosofia lui Cioran; de aceea, presupunem că acuzaţiile pe care i le aduce lui Cioran pe parcursul piesei sale de teatru nu sunt simple asigurări (de ordin politic, necesare în Occident, şi mai ales la Paris, după moartea lui Cioran, atunci când scrii despre el) că atacă un gânditor care s-a compromis prin trecutul său politic, ci sunt eventuale reproşuri ale unui inamic imaginar, naiv-optimist, care poate fi oricare dintre noi şi care nu a gustat niciodată o filosofie pesimistă.

*

O altă versiune dramatică a realizat şi regizorul Gavril Pinte în spectacolul *Ispita Cioran. O biografie poetică despre opera şi viaţa lui Emil Cioran*. Avem de a face de data aceasta cu o piesă de teatru modern, cu mai mulţi actori, nu cu o recitare de fragmente. Din nou vorbim despre o piesă de succes, datorată în mare parte, credem, locului de desfăşurare aparte: tramvaiul dintre Sibiu şi Răşinari, motiv pentru care piesa este însoţită de anunţul „Spectacol itinerant. În tramvai, Muzeul în aer liber ASTRA-Răşinari şi retur”.

Intenţia spectacolului este să-l înfăţişeze pe Cioran sub multiplele sale înfăţişări, citatele şi capitolele puse în scenă încercând să redea aceste „înfăţişări”; este din nou o abordare puternic biografică. Se redau temele principale ale gândirii lui Cioran, asemănător cu versiunea lui Vişniec: spectacolul debutează cu referiri la trista soartă a României şi a poporului român (chiar primele cuvinte ale piesei sunt elocvente în acest sens – „Născut în neam fără noroc...”); se aminteşte de fericita copilărie a filosofului şi ruptura de satul natal, ruptură care a marcat începutul coşmarului, adică restul vieţii sale; urmează prezentarea unei biografii (este recitat efectiv un Curriculum vitae) care culminează cu binecunoscuta implicare politică din tinereţe; apoi părăsirea patriei natale şi trecerea la limba franceză – a doua ruptură majoră a vieţii lui Cioran; valorificarea ideii de sinucidere, în sensul că singurul curaj autentic este acela de a nu te sinucide; preocuparea pentru Dumnezeu şi religie este redată sub forma zbuciumului cioranian situat între pasiunea pentru fenomenul religios şi necredinţa în niciun Dumnezeu (citatul următor este relevant: „Nimeni nu e mai religios sau mai nereligios decât mine”); scepticismul metodic al filosofului este redat în piesă printr-o abundenţă de citate despre îndoială şi incertitudine; imaginea scrisului ca terapie este înfăţişată din nou printr-o multitudine de citate (foarte bine selectate, ca şi în cazul scepticismului);

[34] *Matei Vişniec faţă în faţă cu Emil Cioran*, p. 358.

nu este ocolit nici subiectul Friedgard Thoma; în fine, ultima parte este consacrată bătrâneţii şi blazării, bolii sale cumplite, la Spitalul Broca şi Simone Boué alături.

„Călătoria" cu tramvaiul este parte din scenariu, cu opriri în staţii şi coborâri, toate semnificând ceva. Dintre toate, oprirea din Răşinari este cea mai intensă; redăm aici dintr-o cronică[35] de pe un afiş al spectacolului prezentat şi în cadrul Festivalului Internaţional de Teatru de la Sibiu, în 2011: „La Răşinari, odată cu ieşirea din tramvai, scenariul e împărţit în patru momente-cheie, fiecare începând cu o «naştere din cenuşă» sau cu o cădere în timp: actorii, ascunşi în interiorul unor cuburi (de mărime umană) din hârtie, se revarsă afară, odată cu incendierea şi destrămarea pereţilor cuburilor. Cele patru momente sunt structurate pe tot atâtea mari teme: timpul, boala, sinuciderea, credinţa. Scenele se joacă vibrant, intens, dând expresie într-un mod autentic frământărilor şi controverselor ce au scindat eul cioranian. Odată cu această descătuşare şi epuizare prin *ardere* a conflictelor existenţiale, spectacolul continuă cu drumul de întoarcere, lăsând să se întrevadă un Cioran reconciliat cu sine, resemnat şi contemplativ, aproape liric."

*

Alte spectacole inspirate de Cioran, despre care nu avem prea multe informaţii, fiind prea îndepărtate fie în timp, fie în spaţiu:

În 1998, Laurent Frechuret pune în scenă piesa *Insomnies*, după Cioran, la Théâtre du Conservatoire.

În 2002, la Bucureşti s-a jucat piesa *Celălalt Cioran*, realizată de criticul George Banu şi Radu Penciulescu.

În 2011, la Ambasada României din Paris s-a jucat piesa *Emil et un Cioran*, un eveniment cu coregrafie şi muzică sub direcţia lui Laurent Schuh, cu texte din *Caiete*, selectate de George Banu şi Ingrid Astier.

Alte abordări artistice inspirate de scrisul cioranian

Textele lui Cioran au putut inspira şi specialiştii în fotografie. În decembrie 2011, la Institutul Cultural Român, un colectiv de absolvenţi şi profesori de la Şcoala de Poetică Fotografică (Andrei Contiu, Gyuri Ilinca, Silviu Pavel, Raul Stanislaw) sub coordonarea lui Francisc Mraz au realizat o expoziţie de fotografii inspirate de scurte texte ale lui Emil Cioran. Expoziţia fusese însă prezentată mai întâi la Paris, în aprilie 2011, astfel că avem un fel de apreciere din partea „Le Magazine Litteraire", în mai, în numărul de revistă dedicat lui Emil Cioran. Iată cronica respectivă[36]: „Exposer en images la pensée provocatrice, métaphysique et désespérée de Cioran? Tel est le défi que se sont proposés cinq photographes de L'École roumaine de Poétique Photographique, à l'occasion du centenaire du philosophe. À partir d'aphorismes et de maximes tirés du plus caractéristique de ses livres, *De l'inconvénient d'être né*, les artistes Francisc Mraz, Gyuri Ilinca,

[35] Semnată de Vlad Pârău.
[36] „Magazine Litteraire", nr. 508, mai 2011.

Raul Tanislav, Silviu Pavel et Andrei Contiu ont réalisé une trentaine de clichés déconcertants, interrogatifs et parfois angoissants, à l'image de ce grand styliste du doute. « Son esprit est peut-être comme un diamant trop grand, luisant trois fois plus que la perfection », explique Francisc Mraz, commissaire d'exposition et directeur de l'École Poétique photographique. Et quoi de plus approprié, peut-être, que la photographie, cette écriture de la lumière, pour appréhender la pensée extralucide de Cioran ? »

*

Este de amintit în acest context şi expoziţia de desene a lui Dan Perjovschi în cadrul proiectului *Cioran în stradă*, organizat tot de Institutul Cultural Român, alături de Ambasada Franţei la Bucureşti, cu prilejul centenarului naşterii lui Cioran. Dan Perjovschi interpretează grafic 20 de aforisme ale lui Emil Cioran, expunându-şi rezultatele în câteva staţii de metrou şi autobuz. Proiectul a debutat cu desenarea unui perete în curtea Institutului Francez din Bucureşti.

Eseistică filosofico-literară pe linia lui Cioran

Există însă şi lucrări eseistico-filosofice care se revendică explicit din gândirea cioraniană. Este de menţionat în primul rând lucrarea lui Fernando Savater, *Eseu despre Cioran*, care, deşi pare un demers interpretativ-explicativ, exegetic, este o dezvoltare şi un exerciţiu filosofic ce porneşte de la marile teme de discuţie din filosofia cioraniană. Savater mărturiseşte că, încă de la prima pagină citită (era vorba de prima pagină din *Demiurgul cel rău*), „s-a îndrăgostit de el": „(...) am hotărât să-mi procur cât mai curând toate celelalte cărţi ale lui, am început să *cioranizez* verbal şi în scris în răgazurile mele, mi l-am ales nu ca pe un maestru, nici măcar ca pe un simplu model, ci mai degrabă ca pe *daimonul* meu lăuntric"[37]. Dar nu ezită să îl numească în alt loc mentorul său[38]. O vreme îl imita fără rezerve în propriile scrieri, de unde reproşuri de genul: „A, vasăzică de-acolo ai scos tot!"[39] Şi a urmat o teză de doctorat despre Cioran, cea care a fost publicată mai târziu cu titlul amintit mai sus, o teză totuşi atipică, într-un fel ne-academică prin lipsa schematismului specific tezelor de doctorat şi prin forma expresivă de elaborare. În anii 70, când Savater susţinea teza de doctorat, Cioran era un autor necunoscut în Spania (Savater povesteşte că o asemenea filosofie şi un asemenea personaj intriga aşa de tare juriul, încât cineva l-a acuzat că totul era o născocire a doctorandului)[40].

Iată, spre exemplu doar, un exerciţiu filosofic în marginea morţii şi a scepticismului, două teme dragi şi filosofului român: „(...) moartea e şi ea o credinţă ca oricare alta ce are în sprijinul său un tulbure argument statistic, utilitatea ei ca motor al acţiunilor fiind neîndoielnică: dacă n-am fi ameninţaţi să murim – de foame, de plictiseală sau de o lovitură de pumnal – am săvârşi puţine

[37] Fernando Savater, *Eseu despre Cioran*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 7.
[38] *Ibidem*, p. 9.
[39] *Ibidem*, p. 9.
[40] *Ibidem*, p. 10.

acţiuni. Poate unicul avantaj al lucidităţii ar fi, ca o compensaţie a faptului de a îngreuia viaţa, acela de a ridica obstacole nu mai mici în calea morţii. Adevăratul sceptic nu se sinucide niciodată: a te omorî este un act de credinţă”[41].

Sau despre Demiurgul cel rău: „Nimic mai folositor decât acest demiurg ticălos căruia-i putem pune în cârcă toate deficienţele şi nemerniciile noastre, origine a răului şi, ca atare, a universului, pervers *pentru că* e creator. Este un Dumnezeu contra căruia putem huli cu îndreptăţire, opera lui se întoarce constant împotrivă şi noi ne simţim despovăraţi de cea mai mare parte din responsabilităţile noastre ştiind că răul din noi este, în ultimă analiză, produsul său, după chipul şi asemănarea sa”[42].

*

Un alt scriitor care vorbeşte deschis în eseurile sale despre „modelul său” Cioran este Roland Jaccard. Autor şi al unui volum de amintiri despre Cioran[43], el îndrăzneşte să meargă filosofic şi pe cont propriu, cu toate că în eseurile sale are modestia de a recunoaşte că „nu se va înălţa niciodată la înălţimea geniului lui Cioran”[44].

Jaccard comentează ca şi Cioran diferite situaţii de viaţă, face apel la autori care îi plăceau şi lui Cioran, precum Dostoievski, Schopenhauer sau Nietzsche, vorbeşte despre budism şi creştinism, sau despre viaţă, bătrâneţe, moarte şi sinucidere. Nu ocoleşte sentinţa sau generalizarea emoţional-persuasivă, aşa cum o făcea deseori şi Cioran. Iată o mostră stilistică aparţinând acestui cioranian: „Bătrâneţea? Un complot urzit de către tineri contra celor mai în vârstă. Moartea? O maladie a imaginaţiei”[45].

Acelaşi tip de abordare o mai putem regăsi şi la Élisa Brune, în cartea *La mort dans l’âme. Tango avec Cioran*[46].

*

În România, mai multe personalităţi literare sau filosofice au fost numite de-a lungul timpului „noul Cioran”, fără a avea neapărat o filiaţie directă cu marele eseist. Unele astfel de atribuiri au fost, probabil, simple superlative acordate mărinimos de criticii din presa culturală, de vreme ce nu avem până în momentul de faţă un personaj exponenţial care să merite acest titlu prin mai multe scrieri, prin constanţă.

Cel mai recent „nou Cioran” este un tânăr retras la ţară (să ne imaginăm deci „un Cioran care schimbă Parisul pe Coasta Boacii”[47]) cu o mare pasiune pentru citit: Gabriel Brebenar. Rezultatul acestei pasiuni este un jurnal ţinut în marginea lecturilor: *Jurnalul unui cititor*.

---

[41] *Ibidem*, p. 49.
[42] *Ibidem*, p. 84.
[43] Rolland Jaccard, *Cioran et compagnie*, Presses Universitaires de France, Paris, 2005.
[44] Rolland Jaccard, *La tentation nihiliste*, Presses Universitaires de France, Paris, 2012, p. 10.
[45] *Ibidem*, p. 79.
[46] Apărută în 2001, Odile Jacob, Paris.
[47] Cf. Gabriel Liiceanu, *Cuvânt înainte* la Gabriel Brebenar, *Jurnalul unui cititor*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2011, p. 6.

Entuziast admirator al celor trei mari filosofi români cu rădăcini interbelice, Noica, Eliade şi Cioran, el îşi construieşte jurnalul mai ales în jurul ideilor acestora. Cel mai mult îl admiră pe Noica, dar atitudinea sa existenţială nu este una optimist-noiciană, ci mai degrabă una pesimist cioraniană. Următoarele rânduri, de pildă, ilustrează acestă categorisire: „Unde ne grăbim şi de ce? Alergăm spre moarte şi nu mai rămâne nimic, nimic..."[48]; „În fiecare zi se sinucid zeci, poate sute de oameni, eu de ce n-aş putea? Nu sunt stăpânul propriei naşteri şi în bună măsură nici al propriei vieţi. Dar moartea *îmi aparţine*, aici întâmplarea nu are ce căuta. Trebuie să merg în întâmpinarea morţii liniştit"[49]; „Acum îs fericit. Chiar fericit. Dar *ştiu* că fericirea mea nu anulează niciun atom din *Răul lumii*. Doar că acestuia i se refuză accesul în conştiinţa mea"[50]; „E absurd ca Dumnezeu să îngăduie atâtea atroce suferinţe. Dacă Dumnezeu nu există, e la fel de absurd. Şi poate că absenţa lui e chiar mai tragică decât o prezenţă *indiferentă*. În caz că există, mai există şi speranţa unui răspuns oarecare, poate *absolut*. Dacă nu, nu"[51]; „S-au scris prea multe cărţi de-a lungul veacurilor, «s-a exagerat», vorba lui Cioran. Şi-atunci? De ce mai mâzgălesc şi eu? Pur şi simplu nu pot să nu o fac. Citind şi citând, sporesc exagerarea celor care au scris înaintea mea"[52].

O asemenea filiaţie o recunoaşte şi autorul jurnalului: „Cred că, după Eliade – dar acesta a scris mult mai mult – Cioran e autorul pe care l-am frecventat cel mai des. Pesimismul, vorba lui E. Ionesco, mi-a devenit mediu firesc de viaţă. Sau aproape. Dar Cioran mi-a oferit şi o extraordinară deschidere... nu ştiu cum să-i spun..., *culturală* nu e chiar cuvântul potrivit, dar e cel mai aproape de ce vreau să spun"[53].

*Acknowledgement: Cercetarea aferentă acestui articol a făcut parte din proiectul POSDRU/89/1.5/S/63663.

[48] Gabriel Brebenar, *Jurnalul unui cititor*, p. 25.
[49] *Ibidem*, p. 32.
[50] *Ibidem*, p. 33.
[51] *Ibidem*, p. 83-84.
[52] *Ibidem*, p. 202.
[53] *Ibidem*, p. 145.

GEGENSTAND UND METHODOLOGIE DER SOZIALWISSENSCHAFTEN

Zur Analyse und Kritik argumentativer Strategien innerhalb der Kontroverse um die methodologische Sonderstellung der Sozialwissenschaften

I

Hans Albert zugeeignet

DRAGAN JAKOWLJEWITSCH

The object and methodology of the social sciences: Towards the analysis and critique of the argumentative strategies within the debate surrounding the privileged methodological position of social sciences. The present article examines the classical methodological dilemma between dualism and monism in the natural and social sciences. The author begins by exposing three argumentative strategies that endorse dualism or the privileged methodological position of social sciences, the so-called "myth of two cultures". The first argument regards sciences as extensions of the pre-scientific perceptions of the social life; the second conceives them as systems of statements concerning reality; and the third, as a sphere of an ideal meaning.

Finally, the author will examine these arguments (belonging to W. Dilthey, E. Husserl, J. Habermas, P. Winch, G.H. von Wright) and will reveal their common background assumption; according to this, the concern of sciences consists precisely in grasping objects of a particular kind, or the specific circumstances related to them, which is why the methodology has to adapt to this situation. We are dealing with a „methodological essentialism", an object-oriented methodological grounding which has to be evaluated critically.

Key words: social sciences, natural sciences, methodological dualism, methodological monism, methodological essentialism

In seinen Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (1884) schriebWilhelm Dilthey :

> Nicht dadurch erweisen wir uns als echte Schüler der großen naturwissenschaftlichen Denker, daβ wir die von ihnen erfundenen Methoden auf unser Gebiet übertragen, *sondern dadurch, daβ unser Erkennen sich der Natur unserer Objekte anschmiegt und wir uns zu*

> *diesem ganz so verhalten, wie sie zu dem ihrigen*. Natura parendo vincitur. Nun unterscheiden sich zunächst von den Naturwissenschaften die Geisteswissenschaften dadurch, daβ jene zu ihrem Gegenstande Tatsachen haben, welche im Bewuβtsein von auβen, als Phänomene und einzeln gegeben, auftreten, wogegen sie in diesen von innen, als Realität und als ein lebendiger Zusammenhang originaliter auftreten. Hieraus ergibt sich für die Naturwissenschaften, daβ in ihnen nur durch ergänzende Schlüsse, vermittels einer Verbindung von Hypothesen, ein Zusammenhang der Natur gegeben ist. Für die Geisteswissenschaften folgt dagegen, daβ in ihnen der Zusammenhang des Seelenlebens als ein ursprünglich gegebener überall zugrunde liegt. Die Natur erklären wir, das Seelen leben verstehen wir.[1]

Dieser Gedankengang kann als ein Archetypus der Argumentation zugunsten einer *dichotomen* Methodologie für die beiden Wissenschaftsgruppen angesehen werden, somit einer anti-naturalistischen Position innerhalb des bis heute andauernden "Methodenstreites" in der Wissenschaftstheorie der Sozial-wissenschaften. Die in diesem Streit von unterschiedlichen philosophischen Schulen vorgebrachten Argumentationen geben zugleich eine Antwort darauf, weshalb die Natur- bzw. Sozialwissenschaften so sind, wie sie sind, und warum sie sich in ihrer Theorienbildung von den Naturwissenshaften grundsätzlich unterscheiden. Das Hauptziel entsprechender Argumentationsführungen ist es, zu zeigen, dass die unterschiedlichen Methodologien der Theorienbildung nicht nur faktisch grundlegend und unreduzierbar verschieden *sind*, sondern dass sie auch verschieden sein *sollen*.

Im Folgenden wollen wir einige paradigmatische Argumentationsstrategien darlegen und ihre Tragweite erörten. Wir beginnen mit einer Auslegung des unterschiedlichen Verständnisses des Wissenschaftsbetriebes selbst, von dem die jeweiligen Argumentationen ihren Ausgang nehmen:

I. *Wissenschaften als Erweiterungen des vorwissenschaftlichen Wahrnehmens der sozialen Lebenswelt* - das Argument aus der Struktur des Alltagswissens über soziale Phänomene

Dieser Konzeption nach haben wissenschaftliche Theorien die Funktion, Phänomene zu erfassen (wie institutionell geregeltes Handeln, die Verknüpfung von Ereignissen in der natürlichen Welt usw.), so wie diese in den ursprünglichen Erfahrungen innerhalb der menschlichen Lebenswelt vorgefunden werden.[2] Als

[1] Zitiert nach: Dilthey(1964): 143/4, Hervorhebung von mir.

[2] Sie wird von den Autoren der Lebenswelt-Phänomenologie vertreten und findet ihre Anwendung vornehmlich in der theoretischen Soziologie sowie etwas weniger in der Psychologie. Es gibt aber außerdem einzelne Wissenschaftler, die auch in den anderen Sozialwissenschaften teilweise ähnliche Erkenntnisprogramme durchzuführen versucht

Folge davon müssen die von den Sozialwissenschaftlern verwendeten Grundbegriffe (Kategorien) der Alltagssprache entnommen werden oder zumindest die Bedeutung, die ihnen dort zugeschrieben wird, bewahren. Allgemein gesprochen, sozialwissenschaftliche Hypothesen und Theorien müssen eine Zurückverfolgung ihres theoretischen Gehalts bis zu den "ursprünglichen Phänomenen" hin gestatten, wie z.B. des fremdseelischen Erlebens, des menschlichen Handelns im Allgemeinen, des Wirtschaftens usw. Sonst würde ihr genuin gesellschaftlicher Sinn verloren gehen. Die generelle Auffassung sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, die von diesem Ansatz her vermittelt wird, zeichnet sich durch die Feststellung ihres sogenannten "*innerlichen* Charakters" aus. Letzterer wird ausgewiesen als Folge der (a) "Innerlichkeit der sozialen Beziehungen" selbst, im Unterschied zu den bei den Naturereignissen beobachtbaren Relationen, und zugleich der (b) spezifischen *Erkenntnissituation* der Sozialwissenschaftler, der Lage, in der sie sich gegenüber ihren Untersuchungsgegenständen befinden, im Gegensatz zu der entsprechenden Erkenntnissituation der Naturwissenschaftler.

Soziale Kategorien begreifen wir infolge einer unmittelbaren Einsicht, soziale Geschehnisse werden von innen her erfasst. Naturerkennen dagegen ist ein äußerliches. Es vermag erst mit Hilfe begrifflicher Konstruktionen sowie durch Anwendung von "Generalisierungen" auf die zu erklärenden Einzelfälle - aber immer nur "von außen her"- seinen Gegenstand zu begreifen. (So verstehen wir z.B. die Notwendigkeit einer sozialen Handlung von ihnen her, die kausale Abfolge von Naturereignissen von außen her.)

Es gilt zwei Spielarten dieses Ansatzes zu unterscheiden: eine phänomenologische und eine linguistische. Letztere zeichnet sich dadurch aus, dass sie unmittelbar keine Behauptungen über die Natur der von den Wissenschaften erforschten Wirklichkeit selbst aufstellt. Stattdessen analysiert sie unterschiedliche Redensweisen über diese Wirklichkeit - wie z.B. die "Ding-Ereignis-Sprache" und die "Person-Handlung-Sprache". Aus dieser Analyse ergibt sich eine Erörterung der Bedeutung unserer Alltagsbegriffe, die als Grundbegriffe in die Sprache der Wissenschaft aufgenommen werden.

Daraus zieht man dann die Schlüsse, die eine entscheidend erhellende Funktion haben sollten für (i) unsere „unreflektierten Vorstellungen“ von Sachverhalten und zu diesen passenden Erklärungsweisen sowie daran anknüpfend für (ii) die allgemeine Perspektive innerhalb der Fragen nach Formen wissenschaftlicher Theorienbildung (Taylor(1975):66). So wird ausgehend von der These der kategoriallen Eigenständigkeit des sozialwissenschaftlichen Untersuchungsgegenstandes und seines allein angemessenen Erkennens, die mittels einer Analyse der umgangssprachlichen Redensarten sowie einer Klärung der spezifischen ursprünglichen Erkenntnisart sozialer Sachverhalte, wie diese im gesellschaftlichen Alltagsleben erlebt und erfasst werden, gewonnen wird, dann die

---

haben - aber selten mit genügender Konsequenz. So z.B. Walter Eucken und Werner Sombart innerhalb der Nationalökonomie.Vgl. etwa: W.Eucken: Die Grundlagen der Nationalökonomie(1939), 8. Aufl., Berlin-Heidelberg-New York 1975.

Notwendigkeit einer arteigenen, verstehenden Methodologie für die Anleitung sozialwissenschaftlicher Forschung begründet.

II. *Wissenschaften als Systeme von realitätsbezogenen Aussagen* - das Argument aus der deskription der objektiven Grundstruktur ihres Erkenntnisgegenstandes

Bei diesem Ansatz wird davon ausgegangen, dass die wissenschaftlichen Theorien begrifflich ein bestimmtes reales "Erkenntnisobjekt" voraussetzen und dass den ontologischen Charakterisierungen dieses Objektes eine bestimmende Rolle für die Theorienbildung zukommt. Es gilt also, sich dieser "eigenartigen Struktur" des Erkenntnisobjektes der jeweiligen Wissenschaften zu vergewissern. Denn wissenschaftliche Methoden sind ja nicht unmittelbar auf beliebig geartete Objekte anwendbar. Sie richten sich vielmehr stets nach der realen Beschaffenheit der Letzteren. Dies bedeutet, dass es reale Bedingungen für die Anwendung bestimmter Methoden gibt. Sie müssen erfüllt sein, damit die entsprechenden Methoden sinnvoll eingesetzt werden können. Die Struktur wissenschaftlicher Unutersuchungsobjekte ist also methodologisch relevant : Es besteht ein Zusammenhang zwischen den Grundzügen der jeweils spezifisch gearteten Forschungsobjekte einerseits und der anzuwendenen Methodologie andererseits.[3] Diese grundsätzliche Abhängigkeit des methodischen Vorgehens vom Erkenntnisobjekt ist so zu verstehen, dass die Anwendung bestimmter Methodologien prinzipiell erst ermöglicht wird durch eine bestimmte Art realer Beschaffenheit der Untersuchungsobjekte. Eine solche Abhängigkeit erlaubt hiermit die Begründung von Methodologien durch den Hinweis auf die wesenhafte ontologische Struktur spezifischer Ausschnitte der Wirklichkeit, die es durch die jeweilige Wissenschaft zu erforschen gilt. Unter der Berufung auf das "Postulat der methodischen Objektkonformität"[4] können bestimmten, zuvor aufgewiesenen

[3] Die andere Seite im "Methodenstreit", die Interpretation der Sozialwissenschaften, die die methodologische Einheit wissenschaftlicher Theorienbildung betont, legte auch viel Wert auf einen solchen argumentativen Rekurs bei der Begründung ihrer Position. So etwa im Positivismus des 19. Jahrhunderts oder innerhalb des Physikalismus des frühen Carnap und Schlick ... Dieser Rekurs ist hauptsächlich anzutreffen in den monistischen Varianten der von einem metaphysischen Realismus ausgehenden wissenschaftstheoretischen Auffassungen. So z.B. innerhalb der Wissenschaftstheorie des sog. "dialektischen Materialismus". Dort pflegte man eine einheitliche Konzeption wissenschaftlicher Methodologie durch die Vorstellung von einer einheitlichen "Dialektik der Bewegung der Materie" zu begründen. Siehe dazu: Kuczinsky, Jürgen: Studien zu einer Geschichte der Gesellschaftswissenschaften, Bd.4, Ost-Berlin 1976, S.140.

[4] Eine solche Konzeption ist am Werk bei den realistisch gesinnten Vertretern der geisteswissenschaftlichen Auslegung der Sozialwissenschaften, die, wie u.a. auch Georg Lukacs, von der Vorstellung eines spezifischen "Wirklichkeitssubstrats" der (sozial-)wissenschaftlichen Theorienbildung ausgehen. Meine Darstellung folgt Seraphim (1959). Seine Variante dieser Konzeption hat den wichtigen Vortiel, dass sie vergleichsweise zu den anderen ähnlich gesinnten Auffassungen frei ist von schwer durchschaubaren

ontologischen Strukturen von Untersuchungsobjekten einer jeweiligen Wissenschaft(sgruppe) ihnen entsprechende, objektkonforme methodische Verfahren zugeordnet werden.

Nun erweisen sich als grundlegende Bestandteile von gesellschaftlicher Wirklichkeit solche Sachverhalte wie intentionales Verhalten und dessen Produkte wie die Institutionen. Derartige Sachverhalte sind gattungsmäβig sinnhaften Charakters. Durch diesen Tatbestand wird dann eine verstehende Methodologie , die uns das Sinnverstehen solcher intentionaler Gebilde, wie es die sozialen Institutionen, zweckrationales Handeln wirtschaftlicher Subjekte usw. gewährleistet begrifflich gefördert.

Da zu den charakteristischen Eigenschaften des Gegenstandes der Sozialwissenschaften nicht nur sein spezifisch sinnhaftes Sein, sondern gleichermaβen seine *inhärente geschichtliche Bedingtheit* (und somit Verändbarkeit) gehört, wird dieser insgesamt als "sozial-geschichtliche Wirklichkeit" bestimmt. Diese Wirklichkeit macht also das eigentliche Themenfeld ("*res humana*") sozialwissenschaftlicher Theorienbildung aus. Die geschichtliche Bedingtheit des gesellschaftlichen Seins wird in diesem Zusammenhang als Grund angesehen, die historistische These von der "grundsätzlichen Identität von Sozialwissenschaften und Geschichte" aufzustellen, die eine Gemeinsamkeit der älteren und neueren geisteswissenschaftlichen Interpretation von Sozial-wissenschaften darzustellen scheint. Hiermit wird ein Bedarf nach geschichtlichen Erklärungsmustern erzeugt, die den auf unveränderlichen und allgemein geltenden Naturgesetzen beruhenden Erklärungen innerhalb der Naturwissenschaften entgegen stehen.

III. *Wissenschaftliche Theorien als die Sphäre des ideallen Sinnes* - das Argument aus der Definition der Sozialwissenschaften

Dieser Ansatz macht Gebrauch von der Idee der transzendentalen Konstitution: Ihrem ideallen Sinne nach gründen die einzelnen Wissenschaften auf einer deskriptiven Formenlehre ihrer eigentlichen Sachgebiete und einer entsprechenden Kategorienlehre. Diese haben eine durch "Wesensintuition" gewonnene "Wesensbeschreibung" des jeweiligen Gegenstandsbereiches zur Voraussetzung, die als evident und apodiktisch wahr gilt. Die Befunde solcher epistemischer Operationen werden dann bedeutungsmäßig festgelegt durch den Ausbau entsprechender „Formlehren“ solcher arteigener Sachfelder wie „Sozialität“, „psychische Akte“, „Wirtschaft“ ... und diesen komplementären Mengen von Grundbegriffen. Dadurch wird der genuine Sinn sozialwissenschaflicher Begrifflichkeit sowie der spezifische *Sinngehalt* aller möglichen Sätze der Sozialwissenschaft frei von allen "sachfremden"

Vorstellungen über die vermutete "Adäquation" zwischen der Realität und der Methodologie und uns eine nähere, obgleich immer noch nicht ganz ausreichende Auskunft darüber gibt, was es eigentlich heiβt, eine Methodologie einem Wirklichkeitsbereich angemessen zuzuordnen.

Beimengungen definiert. Damit ist zugleich der Bezugsrahmen der Frage nach einer geeigneten Methodologie bestimmt:

"Vollkommene Methode setzt die systematische Ausbildung der Ontologie, d.i. der Wesenslehre, die zu dieser betreffenden Gegenstandskategorie gehört, vor aus. Der Gesamtbestand von Erkenntnissen, die sie bietet, ist eine unbedingte Norm für alles, was mögliche empirische Erkenntnis der auf die Kategorien bezogenen Tatsachenerkenntnis mit eingeschloβen" - führt Husserl(1952):23 aus.

Er selbst wendet diesen Ansatz an bei der Begründung seiner Konzeption einer "rationalen Psychologie"(Vgl. dazu: Husserl(1968): 325) . Auch Habermas hat sich „von der Frage nach den Systemen von Grundbegriffen (oder ”transzendentalen Rahmen“) leiten lassen, innerhalb derer wir unsere Erfahrung a priori und vor aller Wissenschaft organisieren, freilich so, daβ auch die Bildung wissenschaftlicher Objekte dadurch präjudiziert wird", wobei für ihn gilt, daß sich „die Konstituierung wissenschaftlicher Objektbereiche“ wohl als „eine Fortsetzung der Objektivationen“ begreifen läßt, „die wir in der sozialen Lebenswelt vor aller Wissenschaft vornehmen" (Habermas(1978):15, 26).

Die Fragestellung nach den formalen ideellen Bedingungen der Möglichkeit sozialwissenschaftlicher Erkenntnis führt über die Aufklärung der spezifischen Konstitutionsweisen des thematischen Gegenstandsbereiches von Sozialwissenschaften und der Bedeutung sozialwissenschaftlicher Grundbegriffe zur Feststellung des "*methodischen Wesensverhaltes*": Das durch die geistigen Kategorien verfasste Reich des Sinnhaften, Zweckrationalen, impliziert dem "Prinzip der Methodenreinheit" nach die Forderung nach einer teleologisch-verstehenden Methodologie der Theorienbildung als der hier allein angemessenen.[5]

In der neowittgensteinianischen Ausprägung dieses Ansatzes wurde dann gegen die entgegengesetzte Auffassung sozialwissenschaftlicher Methodologie sogar der Widerspruchsverdacht erhoben: Da die "Idee einer menschlichen Gesellschaft" ein Begriffsschema nach sich zieht, "das mit den von den Naturwissenschaften angebotenen Erklärungsarten logisch unvereinbar ist", schlieβt der "Objektivismus der szientistischen Methode" einen Widerspruch ein: Er versucht, gesellschaftliche Phänomene objektivistisch-physikalistisch zu behandeln und zugleich sinnhaft-geistig zu beschreiben![6]

---

[5] Es gibt auch eine »transzendental-pragmatische« Umgestaltung dieses Ansatzes. Diese führt den gleichen »methodischen Wesensverhalt« auf dem Umweg über die Idee einer *Wissenssoziologie* und einer sie verkörpernden Lehre von den »Erkenntnis leitenden Interessen« wieder ein. Bekanntlich schuldet diese einflussreiche philosophische Idee ihre Konzeption Max Scheler. Vgl. dazu seine Schrift "*Die Wissensformen und die Gesellschaft*"(1925), 2. Aufl., hrsg. v. Maria Scheller, München-Bern 1960, insbesondere den dort formulierten "dritten Grundsatz der Wissenssoziologie, der zugleich ein Lehrsatz der Erkenntnistheorie ist", S.55-6.

[6] So lautete Peter Winchs Kritik an Paretos Konzeption der sozialwissenschaftlichen Methodologie. Vgl.: Winch (1966): 94.

IV.) *Zur Beurteilung der dargelegten Ansätze geisteswissenschaftlicher Lehrmeinung*

Unter dem Gesichtspunkt der logischen Stärke betrachtet, erweist sich das formulierte Argumentationsschema im Rahmen des Ansatzes I. als am schwächsten. Denn es würde hier genügen, die grundlegende Annahme dieses Ansatzes in Frage zu stellen bzw. zurückzuweisen, dass die Wissenschaften eine bloβe Fortführung der vorwissenschaftlicher Erfahrung darstellen, um die Argumentation für die methodologische Sonderstellung der Sozialwissenschaften ins Wanken zu bringen. Und eine solche Zurückweisung ließe sich wissenschaftstheoretisch rechtfertigen: So fällt es etwa schwer, die moderne Physik als eine bloße Fortführung vorwissenschaftlicher alltäglicher Erfahrung der natürlichen Wirklichkeit auszulegen. Auch bei der Interpretation der Sozialwissenschaften mag diese Vorgehensweise fragwürdig sein.

Verhältnismäßig stärker ist die Anwendung des gegebenen Argumentationsschemas am Werke im Rahmen des II. Ansatzes bzw. der dortigen Sichtsweise wissenschaftlicher Theorien. Und zwar insofern, als diese Deutung auf keiner Fortführungsannahme aufbaut, sondern stattdessen einfach deskriptiv feststellt, wie die zum Forschungsobjekt gehörigen Sachverhalten an sich sind, um daraus dann methodologische Konsequenzen zu ziehen. Der schwache Punkt dieser Argumentation zugunsten der methodologischen Besonderheit der Sozialwissenschaften besteht in der grundsätzlichen Möglichkeit, dass sich die relevante ontologische Beschaffenheit *ändert*. Wenn sich etwa die Spielräume menschlicher Freiheit innerhalb zukünftiger Gesellschaftsordnungen einengen würden, so rückten die Deskriptionen beider Gegenstandsbereiche sowie die ihnen entsprechenden Erkenntnisformen einander näher, so dass sich in der Folge ein strenger methodologischer Dualismus nicht mehr halten ließe: Die Erklärungsmuster, die man bei der Erklärung des Verhaltens von Tieren einsetzt, wären nunmehr auch bei der Erklärung des menschlichen Verhaltens besser anwendbar usw. Die innerhalb der Ansätze I. und II. formulierte Argumentation involviert jeweils eine empirische Bedeutungskomponente, da sie mit einem Rekurs auf die vorwissenschaftliche Empirie bzw. auf den "realen Stand der Dinge" des Wirklichkeitsbezuges der Wissenschaft operieren. Nur die mit dem Ansatz III. verknüpfte Formulierung bietet eigentlich eine Begründung dafür, warum die Sozialwissenschaften unbedingt eine Methodologie *sui generis* verwenden müssen, d.h. warum *keine Alternative denkbar ist*. Die beiden anderen (mit den Ansätzen I. und II. verbundenen) Formulierungen liefern dagegen nur Gründe dafür, warum unter Voraussetzung einer bestimmten Sachlage (einem gegebenen Stand der vorwissenschaftlichen Erfahrung bzw. der Wirklichkeitsstruktur, mit der sich Wissenschaften befassen) die Sozialwissenschaften eine Methodologie sui generis verwenden sollen - was eine schwächere Begründung darstellt. Dieses Argumentationsschema erweist sich in Verbindung mit dem Ansatz (III.) insofern als am stärksten, als durch es die Abhängigkeit von einer zwar vorgegebenen, aber *empirischen* (also den potentiellen Änderungen unterliegenden) Konstellation ausgeschlossen wird. Dieser Ansatz ist aber zugleich radikal, indem er durch essentialistische Definitionen Gegenstandsbereiche

wissenschaftlicher Theorien und ihnen entsprechende Erkenntnisarten ein für alle Mal fixiert. Diese Vorgehensweise ist als solche fraglich, und damit ist es auch die mit ihr verbundene Formulierung jenesArgumentationsschemas.

Bevor wir zu einer ausführlicheren kritischen Betrachtung jener Ansätze bzw. der jeweils zugehörigen Argumentation übergehen, sei auf eine grundsätzliche Eigentümlichkeit dieser Argumentation hingewiesen. Es handelt sich darum, dass durch ihre Anwendung gemeinsam mit der methodologischen Sonderstellung der Sozialwissenschaften zugleich eine weitgehende *Komplementarität* in Bezug auf die Methodologie der Naturwissenschaften bejaht wird. Dies ergibt sich auf dem Wege einer *dualistischen* ontologischen Charakterisierung, d.h. der Entzweiung der Forschungsobjekte der beiden Wissenschaftsgruppen, wobei die Natur als nicht-Geist und der Geist als nicht-Natur betrachtet wird. Indem man diese ursprüngliche, polar gegensätzliche Charakterisierung verfolgt, kommt man zur These des "*methodologischen Parallelismus*" bzw. der Komplementaritätsbehauptung, wonach die Begriffsbildung in beiden Wissenschaftsgruppen sich als zueinander komplementär erweist: So ist z.B. die Beziehung "deterministischer Vorstellungen" zu den gesellschaftlichen Regeln in den Sozialwissenschaften als "analog der Beziehung deterministischer Vorstellungen zu Naturgesetzen in den Naturwissenschaften" zu verstehen (von Wright(1977):132). Und "das Verstehen“ hat innerhalb der ersten Wissenschaftsgruppe *genau denjenigen* (und keinen anderen) Stellenwert, wie "das Erklären" innerhalb der zweiten Wissenschaftsgruppe (W. Dilthey).

Zumal die Deskription der Untersuchungsgegenstände nicht nur eine auf die Sozialwissenschaften bezogene Charakterisierung der "geistigen Dinge" liefert, sondern in vollständiger Formulierung zugleich eine auf die Naturwissenshaften bezogene Charakterisierung der "natürlichen Dinge", so bietet die dargelegte Art der Argumentation zugleich Argumente für eine bestimmte Fassung der *naturwissenschaftlichen* Theorienbildung. Und weil die beiden Charakerisierungen polar entgegengesetzt sind, werden hiermit die Argumente für eine ebenfalls polar entgegengesetzte Methodologie der Naturwissenschaften angeboten. Das Bild der natürlichen Wirklichkeit und einer ihr angepassten naturwissenschaftlichen Theorienbildung ist allerdings heute etwas veraltet und dies könnte wohl ein gewichtiges Gegenargument gegen diese methodologische Position darstellen: dass sich nämlich aus der dargelegten Argumentation ein inadäquates Bild der Naturwissenschaften und ihrer Erkenntnispraxis ergibt. Wir wollen aber diesen grundsätzlich wichtigen Befund nicht zum Anlass für eine kritische Betrachtung nehmen. Stattdessen wollen wir uns einigen wichtigen Aspekten der dargelegten Ansätze zuwenden, die von dieser wohl problematischen Folge unabhängig sind, d.h. die sich unabhängig von ihr vertreten lassen.

Durch alle drei (I.-III.) Spielarten der geisteswissenschaftlichen Auffassung der Sozialwissenschaften zieht sich als ein grundlegender argumentativer Faden eine Überlegung, die wir folgenderweise formulieren können:

(1.) Das Anliegen der Wissenschaft ist das Erfassen der Gegenstände einer bestimmten Art und der sie charakterisierenden, gattungsmäßigen Sachverhalte (Voraussetzung).

(2.) Es gibt in einer Wissenschaft bzw. einer Gruppe von Wissenschaften eine begrifflich vorgegebene, in ihrer Eigenart eindeutig feststellbare, richtige Deskription der Grundzüge der zur Betrachtung stehenden Sachverhalte ("Idee der Gesellschaft", "Wesensstruktur des thematischen Gegenstandes", "Wirklichkeitssubstrat"... wissenschaftlicher Theorien). Eine solche prinzipielle Eingrenzung des Untersuchungsgegenstandes der (Sozial-)Wissenschaften liefert die Bestimmung der (sozial-)wissenschaftlich allein relevanten Aspekte der Realität, an welche die jeweilige Theorienbildung anzuknüpfen hat. Hiermit werden die epistemischen Bedingungen des als (sozial-)wissenschaftlich zu geltenden Wissens aufgestellt und die Grenzen der möglichen (sozial-)wissenschaftlichen Erkenntnisse überhaupt umgerissen (Voraussetzung).

(3.) Also muss die Methodologie auf die im Sinne einer solchen Deskription der eigentlichen Theorienbildung vorausgehenden Bestimmungen "des Sozialen", "des Psychischen", "des Wirtschaftlichen" usw. - bzw. "des Natürlichen", "des Organischen", "des Makrophysischen" usw. - angewendet werden. Die Anwendung von Methoden gleicht hierbei einem Schließen von Angaben über die phänomenalen Konstellationen der jeweiligen Sachverhalte des Forschungsobjektes auf dessen Wesenskonstitution. Dementsprechend gibt es in diesem Sinne "echte", "wahre" Methoden - diejenigen nämlich, die uns ein solches Erschließen von wesenhaften Gegebenheiten des jeweiligen Gegenstandbereichs im voraus sichern:

Zu der jeweiligen Wesensart der Letzteren gibt es "die Methode", das allein sachangemessene Verfahren seiner Erschließung (Folgerung aus (1.) und (2.))

Durch das dargelegte Argumentationsschema (1.-3.) ist eine systematische Zuordnung wissenschaftlicher Methoden zu den Typen der Untersuchungsgegenstände und somit eine allgemeine *gegenstandstheoretische* Begründung der Methodologie in die Wege geleitet. Hierbei wird (in Folge von (2.)) die Forderung nach einer "sachlichen Entsprechung" des *Inhalts* und der *Form* wissenschaftlicher Erkenntnisse erhoben. Diese Forderung zu erfüllen heißt dann die *Methodologie* der Theorienbildung an die jeweilige, vorher festgelegte *Form* wissenschaftlicher Erkenntnisse anzupassen, wodurch die Auswahl von Methoden begründet wird. Die Feststellungen über *die angemessene Form* wissenschaftlicher Erkenntnisse bilden also die verbindende Instanz, durch die eine bestimmte Deskription des Untersuchungsgegenstandes der Wissenschaft (eine Ontologie der "geistigen Dinge") in begriffliche Verknüpfung zur Methodologie einer bestimmten Prägung (verstehende Methoden) gesetzt wird. Die vollständig explizierte Argumentation baut also eigentlich auf einer *dreistelligen* Relation auf, die sich aus folgenden Bestandteilen bildet: ›die *Deskription* der Forschungsobjekte - die ihnen entsprechende *Form* wissenschaftlicher *Erkenntnisse* - die angemessene *Methodologie* zur Gewinnung von Erkenntnissen der gegebenen Art‹.

Der Kern jenes Archetypus wissenschaftstheoretischer Argumentation ist also dreiteilig und besteht aus folgenden Teilen:

(A) "Wesensbericht"		(B) die geforderte Weise des Erkanntseins		(C) Methodologie
Angaben über die gattungsmäßige, wesenhafte Beschaffenheit des Forschungsgegenstandes ("Idee der Gesellschaft", "soziale Entitäten"...usw.)	→	die der Beschaffenheit der sozialen Wirklichkeit entsprechende Erkenntnisart	→	zu (B) passende allgemeine methodische Verfahren und begleitende Forschungstechniken.

Wenn wir in dieses Schema konkrete Inhalte einfügen, bekämen wir etwa

(A)		(B)		(C)
Intentionales Handeln von Per sonen und seine Produkte, institutionalle Regeln	→	Sinnverstehen	→	verstehende Methoden

Die zentralen wissenschaftstheoretische Fragestellungen bleiben die nach der Aufklärung der "sachangemessenen" Deskription des Untersuchungsgegenstandes der Sozialwissenschaften und die nach der Bestimmung des dieser Deskription entsprechenden "methodischen Wesensverhaltes" durch Identifikation der durch jene Deskription geforderten Form des Erkennens. Der ersten von diesen Fragestellungen kommt die vorrangige Stellung zu, womit die Rede von einer *gegenstandstheoretischen* Begründungsweise der Methodologie gerechtfertigt wird. Diese, gegenstandtheoretische Fragestellung scheint gegenüber der zweiten (also jener nach der Erkenntnisform) primär zu sein, weshalb die Methodologien als Folgen der Deskription der Struktur sozialwissenschaftlicher Sachverhalte erscheinen. Korrekte Methodologien sind die Folge einer spezifischen Deskription der Forschungsobjekte und der durch sie geforderten Form des Erkennens, und zwar so, dass eine Zustandsbeschreibung kein Bezugsgegenstand mehrerer verschiedener Methodenarten und Forschungstechniken sein kann. Insofern handelt es sich um eine eindeutige Korrelation bzw. Zuordnung: bestimmten Deskriptionen und mit ihnen verbundenen Erkenntnisformen werden ganz bestimmte Methodologien und keine anderen zugeordnet. So würden sich etwa die Versuche, den als "institutionale Regeln", "soziale Handlungen", "gesellschaftliche Normen" beschriebenen Gegenstandsbezug wissenschaftlicher Theorien durch Anwendung solcher methodischer Verfahrensweisen wie der Methoden der kausal-statistischen Analyse zu erforschen, als empirisch nicht sinnvoll oder sogar begrifflich widerspruchsvoll erweisen.

Falls wir für eine solche Auffassung, nach der sich aus der Deskription der grundlegenden Sachverhalte des Realitätsbezuges einer Wissenschaft die ihr angemessene Methodologie eindeutig ergibt, eine abkürzende Bezeichnung einführen wollen, so können wir diese "*methodologischen Essentialismus*"

nennen.[7] Der methodologische Essentialismus bietet zugleich eine Antwort auf die Frage, worin sich die Forscher täuschen, die eine für die naturwissenschaftliche Theorienbildung charakteristische Methodologie auch in der Forschungspraxis der Sozialwissenschaften verwerten wollen: entweder darin, dass sie eine uneigentliche, falsche Deskription der zu erforschenden Sachverhalte vorgenommen haben, oder darin, dass sie aus einer sachlich passenden Beschreibung falsche, sachfremde methodologische Konsequenzen gezogen haben. Die Hauptaufgabe des methodologischen Essentialismus ist es, eine Antwort auf die Frage zu geben, was die sozialwissenschaftliche Methodologie zu einer Methodologie *sui generis* im Vergleich zu jener der Naturwissenschaften macht, und warum sich die Sozialwissenschaften von den Naturwissenschaften grundsätzlich unterscheiden, d.h. ein *Individuationsprinzip* zur Einteilung von Wissenschaftsgruppen zu liefern.

Der methodologische Essentialismus schöpft seine Überzeugungskraft aus der eigentümlichen Abhängigkeit der anzuwendenden Methoden von dem untersuchten Gegenstand, die sich vor allem auf der Ebene der *empirischen Forschungstechniken* zeigt. So gilt nach einem verbreiteten Verständnis der Methoden der Kausalanalyse, dass ihre Anwendung die Beschaffenheit des jeweiligen Forschungsgegenstandes nach der Form der Ontologie des sogenannten »logischen Atomismus« voraussetzt. Und die Methode der Befragung nach subjektiven Erlebnissen wird erst dort angemessen sein, wo der untersuchte Gegenstand eben subjektive Erlebnisse hat. Aber auch schon auf dieser Betrachtungsebene sind die Verhältnisse *nicht immer so eindeutig*. So lassen sich etwa sowohl menschliche individuelle als auch kollektive Handlungen, selbst wenn

[7] Dieser Begriff, den ich an dieser Stelle eingeführt habe, ist nicht gleichzusetzen mit der gleichgenannten Auffassung von Karl Popper, der unter dem »methodologischen Essentialismus« eigentlich eher einen erkenntnistheoretischen Essentialismus, nämlich eine bestimmte Fassung der epistemischen Zielsetzung wissenschaftlicher Theorien und Hypothesen versteht. Und zwar handelt sich um die auf Aristoteles zurückgehende »philosophische Richtung«, welche die wissenschaftliche Fragen als sog. »Was-Fragen« deutet, die dann durch die Aufstellung von Definitionen beantwortet werden, die die »wahre und wesentliche« Bedeutung solcher Begriffe wie »Materie«, »gesellschaftliche Klasse« u.ä. liefern und hierdurch zugleich »die wahre Natur der durch sie bezeichneten Essenzen enthüllen« (Vgl.: Popper, Karl: Das Elend des Historizismus, Tübingen 1965, S. 23). Irrtümlicherweise meint Popper, die Ausdrücke »Essentialismus« und »essentialistische Definitionen« als Erster (nämlich 1944 in in seinem Werk Poverty of Historicism) eingeführt zu haben. Der Ausdruck »Essentialismus« ist aber spätestens seit den zwanziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts und in den darauffolgenden Jahrzehnten von mehreren Autoren gebraucht worden - wie etwa von P. Duhem, E. Przywara, E. Gilson, O. Neurath ... Auch der Ausdruck »essentialistische Definitionen« wurde schon erheblich früher ganz explizit von Oswald Külpe verwendet in seinen Vorlesungen über Logik (vgl. die von Otto Selz herausgegebene Ausgabe dieser Schrift, erschienen in Leipzig 1923, S.207/208). (Übrigens ein Buch, das Popper selbst gelesen hat, wie wir seiner intellektuellen Autobiographie entnehmen können - vgl.: Popper, K.: Ausgangspunkte, Reinbeck bei Hamburg 1979, S.302.)

man sie als sinnhafte Gebilde ansieht, auch in einer kausalistischen Perspektive untersuchen, eine Zweideutigkeit, die sich etwa im Rahmen der sozialwissenschaftlichen Methodologie Max Webers findet. Dies scheint darauf hinzuweisen, dass der Beziehung zwischen der Bestimmung des erforschten Gegenstandes und den anzuwendenden Methoden gewissermaßen eine Ambiguität anhaftet. Geht man von der Ebene empirischer Forschungstechniken zu den *allgemeinen Regeln der Theorienbildung* über, so sind diese Beziehungen noch flexibler.

Auserdem operiert der methodologische Essentialismus mit einem starren, statischen Begriff der Bestimmung des untersuchten Gegenstandes. Die Deskriptionen der zum Objektbereich zählenden Sachverhalte tauchen in der Erkenntnispraxis der Wissenschaften als integrale Bestandteile jeweiliger *Problemstellungen* auf, bei deren Formulierungen sie eingesetzt oder vorausgesetzt werden. Diese Deskriptionen werden in *die Prozesse der Bewährung von wissenschaftlichen Theorien* einbezogen, so dass ihre Überzeugungskraft nicht mehr nach vorwissenschaftlichen Intuitionen und phänomenologischen Befunden bemessen werden, sondern in erster Linie daran, wie die entsprechenden theoretischen Ansätze innnerhalb der Forschungspraxis abschneiden. Es gilt also, die eigentümliche Dynamik wissenschaftlicher Erkenntnis zu berücksichtigen, wobei neue Forschungsprobleme und Theorien auch neue Methoden erforderlich machen können - wie etwa neue physikalische Probleme die Entwicklung der Infinitesimalrechnung ... etc. (Vgl.: Gadenne(1990): 98).

Kehren wir jetzt zum vorher geschilderten Argumentationsschema zurück: Sein Bestandteil (1.) verweist auf die gegenstandstheoretische Auffassung wissenschaftlicher Theorienbildung, da nach das Ziel der Wissenschaften im kognitiven Erfassen der Wirklichkeit bzw. der jeweiligen Wirklichkeitssegmente besteht, in der richtigen Darstellung des jeweiligen "subject matter". Diese gegenstandstheoretische Begründung der Wahl von Methodologien ist auf eine zweistufige Struktur reduzierbar, die wir so darstellen können:

(I.) Das Anliegen der Wissenschaft ist das Erfassen gewisser grundsätzlich überschaubarer und eindeutig umgrenzter gattungsmäβiger Mengen von Sachverhalten bzw. Gegenständen einer bestimmten Art. Und die Aufgabe wissenschaftlicher Theorienbildung besteht in einer Zurückgewinnung von eigentlichen, vorausgehenden Gegebenheiten dieser Sachverhalte durch Formulierung allgemeiner Aussagen über ihre wesenhaft unterschiedliche Existenz. Uns sind die einer Wissenschaft bzw. Gruppe von Wissenschaften vorgegebene, in ihrer Eigenart eindeutig festgestellte, endgültig richtige Deskriptionen der Grundzüge der zu untersuchenden Sachverhalte (»Idee der Gesellschaft«, »Wesensstruktur des thematischen Gegenstandes«, »Wirklichkeitssubstrat«,...u.ä.) verfügbar. Solche prinzipiellen Eingrenzungen des wissenschaftlichen Erkenntnisgegenstandes liefern die Bestimmung der theoretisch allein relevanten Züge der Realität, an welche die jeweilige Theorienbildung anknüpfen soll.

(II.) Durch eine solche Bestimmung des Forschungsobjektes werden zugleich die epistemischen Forderungen aufgestellt, die das als sozial- bzw. naturwissenschaftlich zu geltende Wissen zu erfüllen habe und damit die Grenzen der jeweils möglichen wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt umrissen. Dies hat eine unmittelbare Konsequenz für die Art der Gewinnung dieser Erkenntnis: Die jeweilige Methodologie muss an die Gegebenheiten derartiger, der einzelwissenschaftlichen Forschung vorangehenden Deskriptionen des Gegenstandes herantragbar bzw. ihnen angepasst sein. Dementsprechend gibt es zu der jeweiligen Wesensart von Forschungsobjekten »echte«, »wahre« Methoden, die uns , ausgehend von den Angaben über die phänomenalen Sachverhalte, ein Erschließen der Wesenskonstitution des gegebenen Gegenstandes ermöglichen. Damit ist eine systematische Aufteilung wissenschaftlicher Methoden nach der *Typologie* der untersuchten Sachverhalte bzw. Gegenstände möglich und somit eine allgemeine *gegenstandstheoretische* Begründung der Methodologie.

Was ist eigentlich fragwürdig an dieser Konzeption? Weshalb ist sie nicht haltbar? Im Folgenden wollen wir diese Fragen erörtern, indem wir die Natur und Individuation der Wissenschaft sowie die Bestimmung des Methodenbegriffs und die Legitimation der Wahl einer Methodologie zu klären versuchen.

Literatur

Albert (1967)a), Hans: *Ökonomischer Essentialismus*: Der moderne Methodenstreit und die Grenzen des Methodenpluralismus(1961), in: derselbe: Marktsoziologie und Entscheidungslogik, Berlin.

Albert (1967)b), Hans: *Markt und Organisation*: Der Marktmechanismus im sozialen Kraftfeld (1964), in: derselbe: Marktsoziologie und Entscheidungslogik, Berlin.

Dilthey(1964), Wilhelm: *Die geistige Welt*, Einleitung in die Philosophie des Lebens, Erste Hälfte: *Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, 4. unv. Aufl., in: derselbe: Gesammelte Schriften, V. Band, Stuttgart.

Gadenne(1990), Volker: Methoden als Hilfsmittel für heuristische Forschungsentscheidungen. Bemerkungen zu Wottawas Abhandlung der psychologischen Methodenlehre, in: Psychologische Rundschau 41/ 1990.

Hayek (1979), August Friedrich von: Miβbrauch und Verfall der Vernunft, 2. erw. Aufl, Salzburg.

Husserl (1952), Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, drittes Buch, hrsg. v. M. Biemel, Den Haag

Husserl (1968), Edmund: Phänomenologische Psychologie, hrsg. v. W.Biemel, Den Haag

Habermas (1978), Jürgen: Theorie und Praxis, *Einleitung zur Neuausgabe*, Frankfurt a.M.

Habermas (1973), Jürgen: Zur Logik der Sozialwissenschaften, 3. Aufl, Frankfurt a.M.

Jakowljewitsch(1989), Dragan: *Die Frage nach dem methodologischen Dualismus der Natur- und Sozialwissenschaften und der Standpunkt kritischer Rationalisten*, in: Salamun, K.(Hrsg.): Karl R. Popper und die Philosophie des kritischen Rationalismus, Amsterdam/Atlanta 1989.

Neurath (1980), Otto: *Sozialwissenschaft und Einheitswissenschaft*, in: derselbe: Gesammelte Schriften, hrsg.v. Haller, R. und Rutte, H., Bd.I, Graz

Rescher (1977), Nicholas: Methodological Pragmatism, Oxford

Taylor (1975), Charles: *Erklärung des Handelns*, in: derselbe: Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen, Frankfurt a.M.

Seraphim (1959), H. Joachim: Die strukturelle Mehrsichtigkeit des Erkenntnisobjektes der Nationalökonomie, in: Jahrbuch für Sozialwissenschaften, Bd.4-10.

Spiethof (1949), Walter: Anschauliche und reine volkswirtschaftliche *Theorie und ihr Verhältnis zueinander*, in: Synopsis, Festgabe für A.Weber, Heidelberg

Schmoller (1911), Gustav: *Volkswirtschaftslehre und Methode*, in: Handwörterbuch des Staats wissenschaften, hrsg. v. Conrad, J., Elster, L., gänz. umgearb. Aufl, VIII Bd., Jena

Schumpeter (1952), Joseph: Aufsätze zur ökonomischer Theorie, Tübingen

Weber (1911), Max: *Beitrag zur Diskussion auf dem ersten deutschen Soziologentag*, abgd. in: Schriften der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Bd.I, Heidelberg

Winch (1966), Peter: Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie, Frankfurt a.M.

von Wright(1977), Georg Henryk: Handlung, Norm, Intention, Berlin-New York Mittelstraß(1991), Jürgen: *Geist, Natur und Liebe zum Dualismus* – Wider den Mythos von zwei Kulturen, in: Glanz und Elend der zwei Kulturen, hrsg.v. Bachmaeier, H.-Fischer, E.P., Konstanz

MIND AND COSMOS ŞI DETRONAREA PARADIGMEI REDUCŢIONISMULUI MATERIALIST

ANDREI CARPENEANU

***Mind and Cosmos* and the dethronement of the materialist reductionist paradigm.** Nagel maintains that the great successes of physics and biology have been possible only by excluding the mind from the physical world. This fact lead to a quantitative understanding of the Universe, expressed via physical laws and formulated mathematically. Thomas Nagel comes forward with the idea of a new beginning, based on a more comprehensive understanding that must include the mind – this time seen not as a later addition, an accident or an addendum, but as a fundamental aspect of reality. In order to account for the aspect directly obvious only to a first person perspective – the internal perspective of the conscious subject – science would have to create new concepts and postulate the existence of unobservable elements of reality, on the basis of which researchers would explain certain regularities that at first may seem accidental but would ultimately prove to be necessary.

Keywords: mind-body problem, antireductionism, intelligent design theory, naturalism

I. Privire generală asupra problemei raportului minte-corp

Problema naturii fenomenelor mentale şi a relaţiei minte-corp, a locului pe care îl ocupă mentalul în lumea fizică, se numără printre temele cele mai provocatoare şi mai dificil de abordat din domeniul filosofiei minţii şi filosofiei psihologiei

Încercând o delimitare a sferei mentalului[1], stările mentale au fost împărţite în două mari categorii. Prima categorie are în vedere calităţile senzoriale sau *qualia*, cum ar fi durerea, gustul, capacitatea de a auzi sunete etc. Daniel Dennett spunea despre *qualia* că este „un termen nefamiliar care denumeşte ceva foarte familiar fiecăruia dintre noi, anume modul în care lucrurile ne apar", indicând patru caracteristici[2] ale „stărilor mentale calitative". Acestea sunt *inefabile*, nu pot fi comunicate şi nici înţelese decât prin experienţa directă, sunt *intrinseci*, în sensul că nu se schimbă în funcţie de relaţia cu alte lucruri, sunt *individuale*, având în vedere că nu sunt posibile comparaţii între *qualia*, şi *imediate,* deci în mod direct integrate de conştiinţă. A doua clasă este compusă din stările mentale care au un conţinut, acestea fiind numite *stări intenţionale* sau *atitudini propoziţionale*, care includ dorinţe, intenţii, termeni, îndoieli şi speranţe. Ceea ce este specific problemei intenţionalităţii şi totodată comportă dificultăţi din punct de vedere

[1] *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, 2005 (Second Edition), p. 607.
[2] Daniel Dennett, „Quining Qualia", în *A Historical Introduction to the Philosophy of Mind*, Broadview Press, 2010, p. 424.

filosofic este aşa-numita neutralitate faţă de realitate. Franz Brentano accentua faptul că o stare intenţională poate avea conţinut, indiferent dacă acel conţinut corespunde unui fapt real sau nu. Această neutralitate a intenţionalităţii reprezintă, potrivit filosofului german, însăşi marca distinctivă a mentalului.

Atât experienţa comună, cât şi observaţia ştiinţifică, în speţă cercetarea neurofiziologică, ne arată că fenomenele mentale sunt corelate după reguli stricte cu anumite procese care au loc în corp, astfel că unele funcţii şi capacităţi mentale depind de structura şi funcţionarea sistemului nervos central. Însă dificultăţile abia de aici încep. Cu toate că relaţia dintre minte şi corp a constituit, de-a lungul timpului, obiectul cercetării ştiinţifice şi al speculaţiei filosofice, mănunchiul de probleme care rezultă din complexitatea şi subtilitatea interacţiunii acestora, a modului în care conştiinţa ia naştere din infinitatea de procese electrochimice, nu a găsit nici până astăzi o rezolvare asupra căreia să existe un acord general.

Pentru a obţine un tablou complet al lumii, ştiinţele naturii au *identificat* proprietăţile mentale cu proprietăţile neurofiziologice. Această formă clasică de *reducţionism psihofizic* nu elimină mintea din analiza sa, însă o identifică cu procesele sistemului nervos pentru a o supune mai uşor investigaţiei ştiinţifice. Comentând poziţia lui H. Putnam cu privire la această abordare, M. Ţurlea susţine că „rezolvarea identităţii în termeni materialişti presupune şi stabilirea în acest mod a constituţiei gândirii, referirii, perceperii etc., încercarea de *a înghesui* schema scopului şi semnificaţiei în interiorul schemei ştiinţifice; în acest sens, răspunsurile căutate de acest curent reducţionist sunt aşteptate să vină din direcţia neuroştiinţelor, ştiinţelor cogniţiei şi psihologiei”[3]. Potrivit lui Putnam, singurul motiv pentru care s-a recurs la *teoria identităţii* minte-corp a fost teama revenirii în actualitate a dualismului, a imaginii spiritului captiv în maşinăria corpului (*ghost in the machine*), poziţie pe care filosoful american o consideră greu de apărat, desuetă[4].

Abordarea funcţionalistă va susţine *rolul funcţional* al stărilor mentale, acestea fiind definite în termenii relaţiilor cauzale standard şi nu ţinând seama de anumite caracteristici intrinseci. De exemplu, *durerea* este văzută ca o stare internă a organismului cauzată de o leziune a unui ţesut, care la rândul ei se comportă ca un intermediar cauzal, provocând răspunsuri comportamentale variate şi alte stări mentale. Deşi este considerat un curent influent în filosofia minţii, abordarea funcţionalistă nu poate da seama, de pildă, de caracterul calitativ al stărilor mentale. De asemenea, deşi are pretenţia de a se fi eliberat de teoria identităţii, ne putem întreba, în mod legitim, dacă nu cumva funcţionalismul este tot o formă de *reducţionism*.

II. Aspecte ale filosofiei minţii la Thomas Nagel

Opera lui Thomas Nagel (n. 1937) este structurată în jurul unor teme intens dezbătute în actualitatea filosofică, cele mai importante şi mai cunoscute contribuţii ale gânditorului american fiind în domeniul filosofiei minţii, dar şi în filosofia

[3] Marin Ţurlea, *Un secol de filosofie analitică*, vol. II, Cartea Universitară, Bucureşti, 2006, p. 116.
[4] *Ibidem*, p. 115-116.

politică sau etică. În lucrările lui Nagel se vor regăsi elemente noi cu privire la tensiunea conceptuală dintre subiectivitate şi obiectivitate, precum şi argumente împotriva unei viziuni materialiste de tip neodarwinian asupra lumii şi în favoarea unui tablou al existenţei care să conţină explicaţii adecvate pentru conştiinţă, intenţionalitate sau valoare.

Într-un articol foarte cunoscut din 1974, „What is it like to be a bat?", Nagel susţine că ştiinţa contemporană nu este suficient echipată conceptual pentru a înţelege cum este posibilă experienţa subiectivă. Filosoful american alege exemplul unui liliac pentru că acesta posedă un sistem senzorial foarte diferit de cel uman, ecolocaţia. Ştiinţa ne poate oferi informaţii cu privire la structura creierului unui liliac, la comportamentul său, însă nu poate răspunde la întrebarea „cum este să fii liliac?": „Nu putem avea decât o reprezentare schematică a lui *cum este să*. De exemplu, putem atribui tipuri generale de experienţă pe baza cunoştinţelor pe care le avem despre structura şi comportamentul animalului respectiv. Prin urmare, descriem sonarul liliacului ca pe o formă tridimensională de percepţie care îl ajută să se deplaseze; credem că liliecii simt anumite forme de durere, frică, foame, dorinţă sexuală şi că posedă şi alte tipuri mai familiare de percepţie, pe lângă ecolocaţie. Însă credem că fiecare dintre aceste experienţe *are un caracter subiectiv specific, care este dincolo de puterea noastră de imaginaţie*. Iar dacă există fiinţe care posedă conştiinţă oriunde altundeva în univers este posibil ca acestea să nu poată fi descrise, chiar dacă am folosi cei mai generali termeni experienţiali pe care îi avem la îndemână"[5].

În cea mai recentă lucrare a sa, *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*, Thomas Nagel va cristaliza toate obiecţiile sale cu privire la *reducţionismul psihofizic*, teorie justificată, dintr-un plan mai vast, de pretenţia că ştiinţele naturii pot oferi o explicaţie pentru întregul univers. Nagel susţine ideea că marile progrese din fizică şi biologie au fost posibile doar excluzând mintea din lumea fizică, acest fapt determinând o înţelegere cantitativă a Universului, exprimată prin legi fizice şi formulată matematic. Autorul propune un început nou, pe baza unei înţelegeri mai cuprinzătoare, care trebuie să includă şi *mintea*, văzută de data aceasta ca un aspect fundamental al realităţii, nu doar ca un element adăugat ulterior, un accident sau o anexă.

Teoriile care încearcă să analizeze mentalul, spune Nagel, nu ţin seama tocmai de aspectul care este evident din perspectiva persoanei întâi, perspectiva interioară a subiectului conştient: „Toate aceste strategii din ce în ce mai sofisticate, fie că s-au numit behaviorism cauzal sau funcţionalism, sunt nesatisfăcătoare din acelaşi motiv; chiar dacă au adăugat creierul în această ecuaţie, au omis ceva esenţial, fără de care mintea nu ar mai exista. Şi ceea ce a fost omis este chiar elementul exclus de Galileo şi Descartes pentru a putea formula concepţia modernă despre lumea fizică, anume *aspectul subiectiv*"[6]. Pentru a da seama de acest aspect, ştiinţa va trebui să creeze concepte noi şi să postuleze existenţa unor elemente

[5] Thomas Nagel, „What Is It Like to Be a Bat", în *The Philosophical Review*, Vol. 83, No. 4 (Oct., 1974), p. 439-440.

[6] Thomas Nagel, *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False,* Oxford University Press, 2012, p. 75-76.

neobservabile ale realității, pe baza cărora să fie explicată existența unor anumite regularități, care inițial apar ca accidentale, însă de fapt sunt necesare.

III. Programul antireducționist nagelian

„Scopul acestei cărți", mărturisește Nagel în *Mind and Cosmos*, „este de a demonstra că problema minte-corp nu reprezintă numai o problemă locală, ce are legătură doar cu relația dintre minte, creier și comportament, ci cuprinde întregul nostru mod de a gândi cosmosul și istoria sa"[7]. Științele naturii și biologia evoluționistă nu vor putea fi izolate de această problematică, însă numai o apreciere corectă a complexității acestor teme le va conferi, până la urmă, rolul adecvat în descrierea ordinii naturale. În acest context, sarcina filosofiei, consideră Nagel, este de a analiza limitele celor mai avansate și mai populare forme ale cunoașterii științifice contemporane.

Soluția lui Nagel, observă Elliott Sober, este *teleologică*, prin urmare explicațiile științei trebuie să aibă în vedere *scopuri*, nu doar *cauze mecaniciste*. Cu toate acestea, filosoful american nu propune o teorie teleologică proprie, ci numai indică necesitatea ei, lăsând această sarcină pe umerii oamenilor de știință[8]. Într-adevăr, Nagel pune în lumină faptul că „principii de cu totul alt tip, [...] principii teleologice" operează în natură, având în vedere, pe de o parte, progresele recente ale cercetării din biologia moleculară, care lasă locul unor „îndoieli legitime" referitoare la teoria mecanicistă a originii și evoluției vieții și, pe de altă parte, eșecul reducționismului psihofizic. „*Aceste îndoieli pot părea scandaloase*", continuă Nagel, „*însă acest lucru se datorează faptului că aproape toți cei care aparțin acestei culturi seculare au fost seduși de programul reducționist, văzut ca unică metodă sacrosanctă, iar orice alternativă a fost privită ca neștiințifică*"[9].

Poziția antireducționistă a lui Thomas Nagel nu presupune o soluție transcendentă, ci mai degrabă o abordare nuanțată a teoriei caracterului imanent al ordinii naturale. Filosoful american nu este de acord cu susținătorii conceptului de *intelligent design*, curent pe care totuși îl invocă, recunoscând faptul că amprenta scepticismului lor cu privire la reducționismul materialist nu a putut fi îndepărtată.

Adepții *intelligent design theory* (concepție considerată de criticii săi drept o formă de *creaționism*) susțin că anumite trăsături ale organismelor vii pot fi mai bine explicate dacă postulăm existența unei cauze inteligente, decât dacă lăsăm totul în seama selecției naturale. Este imposibil, arată Stephen C. Meyer în faimoasa lucrare *Signature in the Cell*, ca mutațiile aleatoare să poată explica structura desăvârșită a mecanismelor celulelor vii. De asemenea, biochimistul Michael Behe precizează că funcționarea motorului flagelar, element care asigură „propulsia" celulelor bacteriene, depinde de funcțiile perfect coordonate a 30 de

[7] *Ibidem*, p. 12.
[8] Elliott Sober, „Remarcable Facts. Ending Science as We Know It", în *Boston Review*, noiembrie-decembrie 2012.
[9] Thomas Nagel, *op. cit*., p. 19.

proteine: îndepărtarea uneia dintre aceste proteine ar face imposibilă funcţionarea sistemului.

Filosofia lui Nagel are în comun cu *intelligent design theory* doar ideea necesităţii unei emancipări categorice faţă de soluţiile considerate desuete ale neo-darwinismului cu privire la originea şi evoluţia vieţii. Astfel, afirmă filosoful american, cu cât vom afla mai multe detalii despre complexitatea codului genetic[10], cu atât explicaţia istorică privitoare la apariţia vieţii ni se va părea mai greu de susţinut, teoria tradiţională despre ordinea cosmică ajungând „să sfideze simţul comun".

Cele două concepţii, deşi au ţeluri comune, prescriu soluţii divergente. Thomas Nagel recunoaşte meritele teoriei „proiectului inteligent", care zguduie temeliile viziunii ştiinţifice tradiţionale şi afirmă, la unison cu adepţii acesteia, că este din ce în ce mai greu de crezut că viaţa poate fi rezultatul unei serii de accidente şi a selecţiei naturale. Însă concepţia teleologică propusă de Nagel este *naturalistă*, în timp ce soluţia *intelligent design theory* este *supranaturală*. „Îmi lipseşte", spune filosoful american, „acel *sensus divinitatis* care îi face pe mulţi să vadă în Univers expresia unui scop divin, la fel de natural cum văd pe o faţă zâmbitoare expresia unui sentiment uman"[11].

Proiectul filosofic descris de Nagel presupune o teorie teleologică naturalistă, non-intenţională, care nu implică existenţa lui Dumnezeu sau a altui „arhitect" inteligent care să conducă Universul către un scop; de asemenea, Nagel nu este de acord cu explicarea anumitor trăsături ale naturii prin intervenţia divină, care nu este parte a ordinii naturale.

O „ştiinţă teleologică" presupune, în viziunea filosofului american, ca anumite stări să aibă o mai mare probabilitate de a se întâmpla decât ar prescrie legile fizicii. Evenimentele extraordinare, cum ar fi apariţia vieţii, a conştiinţei, nu pot fi explicate în termenii cauzali ai ştiinţei, iar rolul filosofiei este doar de a arăta lipsa unor explicaţii adecvate. „Ar trebui să căutăm o altă formă de înţelegere care să ne facă capabili să ne vedem pe noi înşine, dar şi pe celelalte organisme conştiente, ca expresii caracteristice ce aparţin, în acelaşi timp, atât aspectului mental, cât şi celui fizic al Universului. Poate că adăugând teoriei apariţiei vieţii cerinţa de a explica şi apariţia conştiinţei, situaţia nu va deveni mai complicată. Dimpotrivă, trăsăturile adăugate pentru a da seama de mental, vor putea contribui şi la explicarea apariţiei vieţii. Cu cât o teorie are mai multe de explicat, cu atât va fi mai influentă"[12].

[10] *Complexitatea ireductibilă* a viului este şi unul dintre argumentele teoreticienilor *intelligent design theory*.
[11] Thomas Nagel, *op. cit*., p. 26.
[12] *Ibidem*, p. 130.

MITUL PEŞTERII LA PLATON: O ANALIZĂ DIN PERSPECTIVĂ PSIHOTRAUMATOLOGICĂ ŞI PSIHOEDUCAŢIONALĂ

CAMELIA POPA, ANA-MARIA MARHAN,
ADELA MAGDALENA CIOBANU, MIHAI IOAN MICLE

The allegory of the cave in Plato: an analysis from a psychotraumatological and psychoeducational perspective. The allegory of the cave in Plato can be approached through a *philosophical* (owing the metaphysical or existentialist level it touches), but also from a *psychotraumatological* (psychiatric) perspective as a model of the alienation of human life when the world itself becomes a trap for isolated populations. At the same time, from a *psychoeducationa*l perspective, the allegory of the cave is an excellent teaching case providing oportunities for indepth analyses of the cognitive processes undertaken by the human being, both progressively, during its becoming, and regressively, during involution. This article aims to examine two of the approaches mentioned above, namely the *psychotraumatological* and *psychoeducational* perspectives.

Key words: Plato, *psychotraumatology,* socially isolated, psychiatry

1. Introducere

Peştera descrisă de Platon este un cadru general de referinţă cu două coordonate majore care trebuie definite dintr-un început, respectiv aceea de *loc puternic psihotraumatizant* pentru indivizii care îl populează, şi de *mediu izolat socio-cultural* (Lidz, 1967; Zamfir, Vlăsceanu, 1993).

În acest univers apăsător, indivizii oprimaţi dezvoltă vulnerabilităţi biologice, fiziologice şi psihologice marcante, indiciile psihotrautomatologice fiind evidente atât la nivelul reacţiilor psihocomportamentale ale acestora, cât şi la nivelul efectelor patogene durabile, sugerate în text. „Trauma sau traumatismul psihic reprezintă un eveniment din viaţa subiectului care se defineşte prin intensitatea sa, prin incapacitatea subiectului de a-i răspunde adecvat şi prin tulburările şi efectele patogene durabile pe care le provoacă" (Laplanche şi Pontalis, 1994). În acelaşi timp, Marele Dicţionar al Psihologiei Larousse (2006) defineşte trauma ca „un eveniment suferit de subiect care, din această cauză, are o foarte puternică reacţie afectivă, emoţională, care-i pune în joc echilibrul psihologic şi conduce adesea la o decompensare de tip psihotic sau nevrotic sau la diverse somatizări".

Peştera lui Platon este, în acelaşi timp, o comunitate umană de tip „izolat" cu legi proprii, din care prizonierii nu pot evada decât cu ajutor din afară. Astfel,

izolatul uman se defineşte (Vlăsceanu, Zamfir, 1993), la rândul său, prin: *sistemul relativ închis de conviețuire a indivizilor* („populaţie umană perpetuându-şi existenţa ca un sistem izolat, relativ închis"); *reguli proprii* („principalele criterii de izolare sunt de ordin geografic, etnic, religios; ele pot fi întărite prin reguli juridice cutumiare"); *restrângerea interacțiunilor dintre membrii săi* („izolatul uman se manifestă printr-o izolare socială, separare parţială sau totală a indivizilor sau grupurilor sociale, unul de altul, în termenii comunicării, interacţiunii cooperative, implicării sociale reciproce"). Izolarea socială se poate referi nu doar la grup sau la colectivitate, ci şi la individ, care poate fi respins de către grupul din care face parte sau căruia îi pot fi restrânse contactele sociale cu membrii grupului. Adeseori, în cadrul izolatelor umane – în ciuda „autismului" comunicaţional şi relaţional – , apar populaţii minoritare, oprimate de către populaţii majoritare, dominante, acestea din urmă fiind percepute de minoritari ca fiind superioare şi învingătoare.

2. Perspectiva psihotraumatologică

Condiţia umană înfăţişată de Platon în „Mitul peşterii" este una joasă, pesimistă, anesteziată, păgână, autodistructivă. Pornind de la atributele traumei psihice, descrise anterior – şi raportate la cadrul general de referinţă (peştera ca izolat socio-cultural) – , indiciile traumei sunt evidente: *aflux excesiv de excitaţii în raport cu toleranţa* indivizilor, cu capacitatea acestora de le a răspunde; *deprivare senzorială şi cognitivă*; *autism social*, manifestat prin întreruperea traseului iniţiatic al cunoaşterii şi prin incapacitatea de comunicare cu semenii („dacă ar fi în stare să vorbească unii cu alţii"); *condiţii extreme de viaţă/stare permanentă de prizonierat* – prizonierii se află într-o stare de imobilitate fizică totală, „stau locului", au picioarele şi gâturile legate, sunt forţaţi să privească doar într-o anumită direcţie (câmpul perceptiv le este limitat la un singur perete al peşterii). Putem bănui, de asemenea, în cazul oamenilor din peşteră, existenţa *ataxiei* şi a *proceselor neurobiologice de deteriorare a creierului*, cu generarea unor anomalii structurale şi funcţionale, a atrofiei cerebrale şi cerebeloase, precum şi a *rigidităţii catatonice*.

Metamorfoza realităţii este foarte puternică, dusă dincolo de limita de suportabilitate a fiinţei umane şi indică posibilitatea unor decompensări masive de tip psihotic în grupul prizonierilor, manifestate prin tulburări de conţinut ale gândirii (ideaţie delirantă) şi modificări perceptive de substanţă. Schizofrenia este, de altfel, o tulburare psihotică cu o marcantă componentă neurodevelopmentală, caracteristică grupurilor marginale şi claselor cu statut socio-economic inferior (Diagnostic and Statistical Manual of Mintal Disorders IV R, 2000). Or, cadrul de referinţă stabilit de marele filosof corespunde, după cum am arătat, descrierii unui izolat social, cu caracteristicile sale de mediu închis, în care contactele sociale sunt restrânse iar prizonierii fac parte, din punct de vedere al statutului lor, din pătura defavorizată a „cetăţii".

Chiar dacă Platon nu sugerează intensitatea ideaţiei delirante, psihotice, a indivizilor din peşteră, autorul descrie mediul lor ca fiind o lume populată de *iluzii*

vizuale şi auditive. Astfel, pentru prizonieri, universul cunoaşterii este redus masiv, dat fiind că ei observă doar umbrele proiectate pe un perete, însoţite uneori de ecouri ale unor sunete, ca reflecţii ale unor evenimente petrecute în acest spaţiu, dar la care nu au acces în mod direct. Umbrele pe care le văd reprezintă, în viziunea lor, obiecte în sine, oameni şi animale, ceea ce indică existenţa *pareidoliilor*. Aceste manifestări pot apărea în psihoze şi sunt însoţite adeseori de interpretări delirante, de superficializarea proceselor asociative (Predescu, 1989).

Putem bănui, de asemenea, că identificarea sunetelor, ca ecouri produse de umbrele de pe peretele peşterii, se face tot potrivit unei interpretări delirante. Lumea imaginată de Platon este, în acelaşi timp, animată de *afecte inadecvate* (atunci când prizonierii şi-ar vedea sufletul tulburat şi incapabil să vadă ceva, „n-ar trebui să râdă necugetat"), cu o gândire îngustată de *deficite cognitive marcante* şi cu posibile *pulsiuni homicidare* („pe cel ce încearcă să-i dezlege şi să-i conducă pe drum în sus, în caz că ei ar putea să pună mâinile pe el şi să-l ucidă, oare nu l-ar ucide?").

Deşi prizonierii „s-ar cădea" să cerceteze traiectoria sufletului de la întuneric la lumină, ei nu o fac. "Peştera din peşteră" care a devenit mintea lor este în *stare de pasivitate* – nu are nici măcar forţa de a reflecta sau de a nega existenţa adevărată; o astfel de capacitate este dobândită doar de cel care iese din peşteră. Prizonierii platonieni au, de asemenea, *personalităţi deformate,* ale căror construcţii au fost stopate, amputate încă din faşă. Nici nu ar fi putut să se întâmple altfel, de vreme ce Platon sugerează că este vorba practic de indivizi fără identitate, cărora li s-au tăiat „*legăturile de rudenie cu devenirea*", le-au fost rupte legăturile cu familia de origine.

Traumele psihice ale prizonierilor au o desfăşurare în timp (încă din copilărie) şi devin mult mai evidente, prin atitudini şi reacţii, în fazele trecerii de la statutul de ostatic la cel de om liber. Deşi nu putem aprecia amploarea reacţiilor posttraumatice ale oamenilor din peşteră, putem avea indicii cu privire la acestea în cazul prizonierului eliberat. Dacă în peşteră acesta este un individ pierdut în ignoranţa sa, odată ajuns la suprafaţă se confruntă cu: *dureri fizice* (rotirea grumazului, mers, deplasarea către lumină, privitul în soare); *disonanţă cognitivă* (confuzie, înstrăinare, negarea existenţei veritabile, „n-ar şti ce reprezintă lucrurile reale"); *trăiri paroxistice de spaimă* (s-ar întoarce în prizonierat, spre locurile „pe care poate să le vadă"); un *cumul inedit de senzaţii, stări şi gânduri* (fericire, reflecţii asupra prizonierilor rămaşi în peşteră/deplânge soarta lor), *sentimentul de invidie* („pofteşte răsplăţile", îi pizmuieşte pe cei onoraţi, aflaţi la putere; de altfel, o zicală populară spune că orbii din naştere sunt singurele persoane care nu îşi urăsc semenii). Cu alte cuvinte, vulnerabilităţile psihologice şi fiziologice ale individului dezlegat din lanţuri şi scos din mediul său se accentuează, prin deficit de adaptare şi de coping. Multe dintre ele sunt înfrânte însă atunci când omul începe să gândească, să se vindece de „lipsa lui de minte".

Trăirile ostaticului platonian sunt similare altor prizonieri eliberaţi iar în acest context poate fi amintit cazul fetiţei austriece Natasha Kampush, răpită în drum spre şcoală pe când avea 10 ani (Worm, Fischer, 2006). Ţinută captivă într-un loc închis, izolat fonic, aceasta a reuşit să evadeze la 18 ani. Reacţiile

posttraumatice generate de prizonieratul prelungit au inclus: panica, frustrarea, tristeţea extremă, disperarea/ideaţia suicidară, sentimentul de umilinţă, neînţelegerea situaţiei, spiritul vindicativ, tulburări de natură organică din cauza alimentaţiei deficitare şi a exploatării prin muncă (tahicardie, extrasistole, aritmii, ameţeală, tulburarea vederii), ideaţie prevalentă (prizonieratul a însemnat salvarea de multe lucruri, precum „fumatul, băutura şi prietenii falşi").

Totuşi, spre deosebire de alte categorii de victime (de pildă prizonierii de război, persoanele răpite sau indivizii care nu au dobândit din naştere handicapul orbirii), victimele lui Platon nu au reprezentarea iadului în care sunt nevoite să vegeteze, atâta timp cât raiul le este necunoscut.

Extrapolând "Mitul peşterii" – şi ţinând cont de rezultatele cercetărilor în domeniul izolatelor sociale – , putem vorbi despre noi "matrici" ale realităţii contemporane, în acord cu "malformaţiile psihotice" ale grupurilor izolate. Analiza manifestărilor psihotice de grup continuă să capteze tot mai mult interesul cercetătorilor, deoarece acestea sunt generatoare de posibile probleme cu caracter medico-legal, atât în interiorul comunităţilor respective, cât şi în afara lor.

Platon însuşi impune „Mitul peşterii" în viaţa de zi cu zi (oamenii care n-au văzut niciodată dreptatea însăşi, dar sunt siliţi să se confrunte cu umbrele dreptăţii în tribunale), care va fi transpus mai târziu magistral în cinematograf de Emir Kusturica, în filmul de referinţă „Underground" (Skutski, 2005).

Tot în cadrul perspectivei psihotraumatologice de abordare a scrierii „Mitul peşterii" de Platon, sunt de menţionat şi cercetările moderne cu privire la tulburările psihotice ale populaţiilor izolate (Torniainen şi colab., 2012, Kazima şi colab., 2007, Joni şi colab., 2007). În cadrul acestor cercetări, omogenitatea manifestărilor psihotice, ca trăsătură a grupurilor izolate, a fost examinată atât prin prisma simptomelor dezvoltate de indivizi, cât şi prin metode ale geneticii moderne.

Astfel, omogenitatea genetică în izolat determină, în lumina celor mai noi cercetări de gen, simptome psihotice de amplitudine comparabilă la membrii grupului, dintre care se remarcă aplatizarea afectivă pregnantă. Comparând, de pildă, populaţiile finlandeze izolate cu simptome psihotice cu populaţiile „normale" de psihotici, s-a constatat că la primele halucinaţiile sunt puţine, iar deficienţele cognitive (puse şi pe seama educaţiei deficitare) – mai severe.

În ultimii ani, în genomul populaţiilor izolate au fost descifrate multe boli complexe, din aria psihiatrică fiind cele mai studiate „pedigree-ul" schizofrenic şi tulburarea bipolară. Simptomele psihotice au fost analizate în relaţie cu polimorfismul funcţional 5-HTT, promotor al transportului serotoninei şi cu cosangvinitatea. Prezenţa aşa-numitului „efect fondator" al schizofreniei în familiile din anumite comunităţi a fost explorată în cadrul unor studii longitudinale ample, vizând generaţii întregii. De pildă, debutul psihotic la copiii primelor generaţii de emigranţi a fost corelat cu fenotipul şi cu polimorfismul Ser9Gly a genei receptorului dopaminei D3. Studiile genetice au fost însoţite de studii psihosociologice complexe ale populaţiei din izolatele umane. Multe cercetări de acest tip vizează comunităţile închise de emigranţi, dat fiind că problemele adaptative cu care se confruntă aceşti oameni – uneori câte o generaţie întreagă –

pot determina vulnerabilităţi marcante de ordin fiziologic, psihologic şi social sau tulburări psihice grave, cu implicaţii medicolegale, atât în cazul lor, cât şi în cel al descendenţilor. Diverse studii subliniază rolul activ pe care trebuie să-l îndeplinească instituţiile de protecţie socială din statele care acceptă emigranţi. Aceste instituţii ar trebui să urmărească integrarea socială a emigranţilor (acces la educaţie, la sistemul de sănătate şi la programe speciale de consiliere/psihoterapie, locuri de muncă, locuinţe), evitarea marginalizării lor şi, nu în ultimul rând, construcţia sentimentului de apartenenţă la comunitate în rândul populațiilor izolate.

3. Perspectiva psihoeducaţională

Din perspectivă psihoeducaţională, învăţarea, în calitate de proces al construcţiei intelectuale a individului, poate fi considerată punctul de plecare al „Mitului Peşterii", accepţiune pe care a impus-o însuşi Platon, în dialogul dintre Socrate şi Glaucon.

Peştera în care prizonierii văd doar umbre îşi pune amprenta asupra intelectului uman, influenţându-l în sens regresiv, involutiv. Oamenii descrişi sunt inactivi, fără posibilitatea de a se mişca, de a-şi roti grumazul, de a acţiona asupra obiectelor din jurul lor şi de a stabili interacţiuni cu semenii. Această stare de fapt ne îndreptăţeşte să credem că ei au nu numai o gândire îngustată de deficite cognitive marcante (conform interpretării anterioare, din perspectivă psihotraumatologică), ci şi o gândire ale cărei structuri operatorii le-au fost „amputate" încă din copilărie, mai precis din momentul în care au fost legaţi.

Ceea ce se întâmplă în peşteră corespunde stadiului preoperaţional de dezvoltare cognitivă descris de J. Piaget (Piaget şi Inhelder, 1969). Prizonierii au o gândire egocentrică şi fantezistă, lipsită de realism, caracterizată prin animism şi artificialism, imaginile lor mentale fiind legate de concret, de situaţional, de percepţiile imediate. Din acest punct de vedere, afectele inadecvate identificate în cadrul analizei psihotraumatologice ar putea fi redefinite ca manifestări ale imaturităţii intelective şi emoţionale a acestor indivizi.

Recuperarea cognitivă accelerată, raţiunea, înţelegerea, inteligenţa specific umane încep să se manifeste abia după dezlegarea unui individ din peşteră, şi aducerea lui la suprafaţă. Accesul într-o lume complet diferită faţă de ceea ce individul respectiv cunoscuse până atunci necesită reacţii adaptative extrem de complexe. În primul rând, este vorba despre o adaptare fizică (constând în acomodarea organelor de simţ, a sistemelor muscular şi locomotor), iar în al doilea rând – despre o adaptare psihologică, cognitivă (implicând perceperea, cunoaşterea noii realităţi, construirea unui nou set de semnificaţii).

Toate aceste reacţii adaptative sunt simbolizate de Platon prin senzaţiile de durere şi prin orbirea temporară a prizonierului eliberat. În termeni piagetieni (idem), adaptarea psihologică ar putea fi tradusă prin trecerea de la înţelegerea elementară la înţelegerea superioară, prin recuperarea masivă a deficitelor cognitive ale stadiilor operaţiilor concrete şi formale. Adaptarea ar presupune, totodată, şi activarea plenară a inteligenţei (în calitatea ei de „relaţie adaptativă

între om şi mediu", de „termen generic determinând formele superioare de organizare sau de echilibru între structurile cognitive" – J. Piaget, 1965).

Tot legat de adaptarea psihologică, putem presupune că individul eliberat resimte acut nevoia de a se angaja într-un proces progresiv de cunoaştere şi înţelegere a lumii, dată fiind schimbarea radicală a existenţei sale (s-a ridicat de la întuneric la lumină, are un nou cadru referenţial). Această nevoie imperioasă de „a şti" activează resorturile sale afectiv-motivaţionale, factori dinamici cu rol central în cadrul oricărei activităţi de învăţare, asigurând „declanşarea, orientarea şi modificarea conduitei" lui (Cosmovici, 2005).

În orice caz, urcuşul (ascensiunea) celui eliberat din peşteră către lumea exterioară, cunoaşterea progresivă a noii realităţii sunt componente ale unui proces dificil, traumatizant. Metafora orbirii sugerează impactul imediat al acestei schimbări: individul eliberat, cu ochii „umpluţi de strălucire", nu poate desluşi „ceva" din realitate. Pentru a se adapta noului context de viaţă, el trebuie, mai întâi, să se obişnuiască cu lumina, să înveţe să privească şi să înţeleagă noua realitate.

Învăţarea apare aici în dubla sa ipostază, aceea de proces adaptativ la influenţele mediului (asimilare, cf. lui Piaget), şi de ajustare (acomodare), necesară înţelegerii adecvate a lucrurilor (corectarea privirii). Incapacitatea de a vedea şi mai ales neputinţa înţelegerii noii realităţi cu care se confruntă prizonierul eliberat sunt temporare, deoarece acesta poate ajunge în cele din urmă la adevăr, după cum am arătat, fie şi printr-o operaţie de ordin intelectual, dureroasă. Accesul la adevăr reclamă nu doar schimbarea radicală a perspectivei din care priveşte individul, ci şi activarea senzorial-perceptivă (Platon sugerează că în acest context nu este vorba de a „sădi" simţul văzului, ci de a-l face să vadă pe cel care deja are acest simţ, atrofiat, deoarece „nu a fost crescut cum trebuie şi nici nu priveşte unde ar trebui").

Cu alte cuvinte, învăţarea, cu componentele ei principale, dezvoltarea cognitivă şi morală, ni se înfăţişează în „Mitul peşterii" ca un proces complex şi ca o necesitate. Acest proces nu este însă autonom şi continuu. Învăţarea are nevoie atât de eforturi intelectuale dificile din partea celui care învaţă (disciplină mentală, eliberarea privirii, renunţarea la vechile puncte de vedere şi acceptarea altor perspective), cât şi de intervenţii externe (sugerate prin dezlegarea ostaticului şi aducerea lui la suprafaţă de către o terţă persoană). Învăţarea este, în acelaşi timp, o necesitate general umană. Fără învăţare avem de-a face cu inadaptarea individului, cu incapacitatea acestuia de interpretare a realităţii. Lipsa de cunoaştere reprezintă un alt fel de orbire, o „orbire cognitivă", cu nimic mai prejos decât veritabila orbire din abisul peşterii platoniene.

Orbirea cunoaşterii este văzută de marele filosof ca fiind bidirecţională, ascendentă şi descendentă, simbolizând urcarea pe scara evoluţiei intelectuale, respectiv recăderea pe o treaptă inferioară a dezvoltării. Astfel, orbirea se manifestă, pentru prima dată, în cadrul procesului de ascensiune a individului, fiind reprezentată de durerea fizică şi psihologică a adaptării la noul mediu. A doua oară, incapacitatea de a vedea survine la reîntoarcerea individului în peşteră, în faţa zidului („oare nu ar avea ochii plini de întunecime, sosind deodată dinspre lumea însorită?"), şi este poate şi mai dureroasă decât orbirea suferită la ieşirea din

peşteră, deoarece individul „luminat", care reintră în întuneric, va fi pus în faţa a două alegeri majore: 1. fie reînvaţă să interpreteze realitatea prin intermediul umbrelor reflectate pe perete şi să recadă în pasivitatea cognitivă din care a fost extras (fără a mai dori vreodată să iasă la lumină) şi 2. fie acţionează pentru a schimba mediul nefavorabil al peşterii, potrivit noului său cadru de referinţă (lumina de afară), cu riscul de a fi ucis de ceilalţi prizonieri.

Cea de-a doua alegere este cea care ar da sens şi finalitate oricărui act de cunoaştere, deoarece învăţarea (ca activitate complexă, cu o bogată încărcătură cognitivă, afectivă şi motivaţională) are nu numai scopul de a ne dezvolta intelectul, ci şi pe cel de a ne construi şi afirma personalitatea, transformând mediul în care trăim, spre a rezolva problemele cu care ne confruntăm. Este vorba deci despre o finalitate acţională, concretă, fără de care învăţarea ar rămâne contraproductivă social, fără efecte asupra progresului umanităţii.

Această perspectivă stă, de altfel, la baza modelului cognitiv al învăţării conceput de J. Brunner (1970) pe trei piloni: 1. achiziţia de informaţie; 2. transformarea acestei informaţii în forma potrivită pentru realizarea unei sarcini şi 3. testarea, verificarea, adecvării acestei transformări. Dacă prizonierul reîntors în peşteră cu un bagaj important de achiziţii informaţionale nu îşi utilizează experienţa proaspăt dobândită pentru a schimba ceva, înseamnă că degeaba a fost dezlegat. Individul care învaţă devine o fiinţă valoroasă prin ea însăşi abia atunci când este capabil să-şi gestioneze propria devenire.

Concluzii

„Mitul peşterii" reprezintă un caz didactic excelent în domeniul psihiatriei, deoarece ilustrează o serie de manifestări psihotice de grup, vizând tulburări profunde de conţinut ale gândirii şi distorsiuni perceptive. Pentru psiholog sau pentru medicul psihiatru examinarea acestui caz, din perspectiva psihotraumatologiei, pune şi o problemă de autoreflecţie. Astfel, specialistul trebuie să se gândească dincolo de sfera lumii de zi cu zi, obişnuită, pentru a pătrunde în profunzimile minţilor umane celor mai bizare, care confundă „cópiile cópiilor" realităţii cu realitatea însăşi, şi pentru care "anormalul anormalului" poate însemna „normal".

Din perspectivă psihoeducaţională, prin funcţia sa epistemică, „Mitul peşterii" evidenţiază limitele cunoaşterii umane, promovând sensuri noi pentru conceptele de cogniţie şi învăţare.

Bibliografie

APA, *Diagnostic and Statistical Manual of Mintal Disorders (DSM)*, Fourth Edition Text Revision, 2000.

Bruner, J.S., *Pentru o teorie a instruirii*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1970.

Cosmovici, A., *Psihologie generală*, Iaşi, Editura Polirom, Iaşi, 2005.

Kazima, B., Glatt, S.J., Bulayev, O.A., Pavlova, T.A., Tsuang, M.T., *Genome-wide linkage scan of schizophrenia: A cross-isolate study*, Genomics, 89, 2, pp. 167-177, 2007.

Torniainen, M., Wedenoja, J., Varilo, T., Partonen, T., Suokas, J., Häkkinen, L., Lönnqvist, J., Suvisaari, J., Tuulio-Henriksson, A., *Does originating from a genetic isolate affect the level of cognitive impairments in schizophreniafamilies?*, Psychiatry Research, In Press, Corrected Proof, Available online 18 October 2012.

Joni A. Turunen, J.A., Peltonen, J. O., Pietiläinen, O.P.H., Hennah, W., Loukola, A., Paunio, T., Silander, K., Ekelund, J., Varilo, T., Timo Partonen, Jouko Lönnqvist, Leena Peltonen, *The role of DTNBP1, NRG1, and AKT1 in the genetics of schizophrenia in Finland*, Schizophrenia Research, 91, 1–3, pp. 27-36, 2007.

Laplanche, J., Pontalis, L.J, *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, Paris, 1967.

Larousse, *Marele Dicţionar al Psihologiei*, Editura Trei, Bucureşti, 2006.

Piaget, J., *Psihologia inteligenţei*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1965.

Piaget, J., Inhelder, B., *Psihologia copilului*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1969.

Platon - *Republica*, în Opere, vol. V, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.

Predescu, V., *Psihiatrie,* vol. I, Editura Medicală, 1989.

Riedesser, P., *Tratat de psihotraumatologie*, Editura Trei, Bucureşti, 2007.

Skutski, K., J., *The Imagineering of Reality in Emir Kusturica's Underground*, paper presented at the 30th Annual West Virginia University Colloquium on Literature and Film September 17, 2005.

Vlăsceanu, L., Zamfir, C. (coord.), *Dicţionar de sociologie*, Editura Babel, Bucureşti, 1993.

Worm, A., Fischer, A., „*Tragedia captivităţii. Copilărie sechestrată, Natasha se dezvăluie*" – interviu realizat în exclusivitate pentru grupul de presă Westdeutsche Allgemeine Zeitung, publicat în România Liberă din 7 septembrie 2006.

ABORDĂRI PSIHOTERAPEUTICE ÎN TULBURAREA ANXIOASĂ – ATACUL DE PANICĂ

GEORGETA PREDA

Psychotherapeutic approaches in anxious disorder – panic attack. The author of this paper aims to summarize the conceptual frame of the analysed field and two complex case studies in the domain of clinic psychology and anxiety. The paper is structured in two sections: one theoretical, which supports the anxiety's understanding, and one practical with two relevant case studies. There are mentioned current theories of fear and anxiety which define the two concepts and clarify their origin and mechanisms of manifestation. In the practical section, the author describes the methodology and identifies the stimulating factors of the fear and anxiety. The case studies follow the psychotherapeutic route by a holistic, medical, and psychological approach. The psychotherapeutic demarche is designed in order to ameliorate the symptoms presented by the clients. Concerning the applicative this study allows shaping some psychological interventions in order to ameliorate the anxiety and to prevent the anxiety disorder.

Key words: anxiety, fear, psychotherapy, case studies

1. Cadru conceptual

Anxietatea este trăită frecvent ca sentiment al unui pericol neprecizat. Ea se manifestă prin hipervigilenţă, încordare, neliniște, tensiune de aşteptare investigativă nedirecţionată şi nesiguranţă. Anxietatea poate fi condiţionată de informaţii insuficiente, de lipsa de repere, de faptul că individul este incapabil de a face faţă unor solicitări majore ale vieţii, de neputinţa lui de a controla situaţiile (Lăzărescu, 2012). Pe de altă parte, frica este definită ca o emoţie negativă în relaţie cu un stimul sau cu o situaţie obiectivă.

În timp ce frica avertizează individul asupra unui pericol extern, anxietatea atenţionează asupra unui pericol intern (Romilă, 2004). În termenii fenomenelor psihopatologice, anxietatea se referă la tulburările anxioase iar frica se referă în mod explicit la fobie. Frica este considerată dintotdeauna ca fiind o reacţie normală a organismului faţă de pericole, motivându-se că, în lipsa ei, specia umană ar fi dispărut de mult timp. Frica îndeamnă la prudenţă în abordarea situaţiilor neclare şi protejează individul de condiţiile vitrege ale mediului.

În plus, ca o măsură de precauţie suplimentară faţă de vicisitudinile ambianţei, creierul nostru funcţionează în aşa fel încât tinde să considere o situaţie ambiguă mai degrabă ca fiind un pericol, până la proba contrarie (Clinical Research Unit for Anxiety and Depression, 2012).

Anxietatea, la rândul ei, s-ar explica, în opinia majorităţii psihanaliştilor, prin frustrările libidinale şi interdicţiile morale dictate de Supraeu, care obligă Eul

să lupte împotriva anumitor tendinţe instinctuale, sub ameninţarea apariţiei sentimentelor de culpabilitate (Rudică, 2012). Spre deosebire de frică, declanşată de un pericol real sau perceput, anxietatea este văzută ca un semnal al prezenţei pericolului în inconştient. Drept răspuns la anxietate, Eul mobilizează diverse mecanisme de apărare, tocmai pentru a preveni pătrunderea în sfera conştiinţei a unor gânduri şi sentimente inacceptabile (Tănăsescu, 2009). Dacă anxietatea (numită şi „de semnal") nu reuşeşte să activeze resursele defensive ale Eului, atunci apar simptome nevrotice intense, persistente, ca de exemplu reacţiile specific anxioase. Potrivit altor autori, principala sursă a anxietăţii adultului o constituie traversarea precară a stărilor de criză specifice fiecărui stadiu de dezvoltare. Spaimele nerealiste provoacă deseori sentimente copleşitoare de anxietate atunci când nu se manifestă un pericol în jur sau când pericolul este mult prea mic pentru a le justifica (Ellis, 2009).

Filosofii existenţialişti leagă anxietatea de sentimentul existenţei unui pericol iminent, pe care omul nu-l poate înlătura. Tocmai din acest pericol perceput ar deriva acea stare de nelinişte accentuată, de aşteptare, în care persoana are impresia că urmează să i se întâmple ceva rău. Senzaţia subiectivă de anxietate se poate întinde de la o aşteptare nespecifică şi difuză până la panică, manifestată prin atacuri de panică (Rudică, 2012). Echivalentă atacului de panică poate fi considerată spaima intensă cauzată de pericolele reale.

Atacul de panică, ca manifestare psihopatologică, este o tulburare care survine brusc. O „criză" de panică apare fără un motiv aparent, comprehensiv. Din punct de vedere subiectiv, persoana în cauză trăieşte sentimentul morţii iminente sau este încercată de alte fenomene biologice neplăcute (hiperventilaţie, hiperhidroză, apnee etc.). Cu alte cuvinte, persoana resimte sindromul de panică ca pe un mare pericol, cu manifestări vegetative puternice (Romilă, 2004). În plus, atacurile de panică nu sunt declanşate de situaţiile în care persoana se află în centrul atenţiei altora, aşa cum se întâmplă, de pildă, în fobia socială. Elementul esenţial al tulburării este acest aspect neaşteptat, deşi atacurile de panică survin atunci când persoana se teme să nu aibă un atac de panică, dar are incertitudini în legătură cu momentul când poate surveni – sau dacă va surveni – atacul respectiv. Până şi trăirea imaginată a atacului de panică poate induce o anxietate de aşteptare în ceea ce priveşte apariţia unui nou atac (Lăzărescu et al., 2012).

Atacurile de panică încep cu debutul brusc al unei frici sau terori intense, peste limita de suportabilitate a individului. Ele se asociază cu senzaţia de moarte iminentă. În timpul atacurilor de panică există mai mult de patru simptome mentale şi fizice asociate, potrivit DSM IV, şi anume senzaţia de sufocare/dificultăţi de respiraţie, transpiraţie şi greaţă, teama de a înnebuni sau de a-şi pierde controlul, senzaţia de irealitate sau disociere vizavi de sine (depersonalizare, pierderea contactului cu realitatea). Potrivit unor statistici recente, aproximativ 5% din populaţie va avea atacuri de panică în timpul vieţii (Dryden-Edwards, 2012).

În marea majoritate a cazurilor, persoana care a suferit un atac de panică a prezentat şi unele simptome de agorafobie. De altfel, conform DSM IV, tulburările anxioase coexistă adeseori cu tulburarea de panică (acreditată recent cu statut

psihiatric propriu, constând din repetarea atacurilor de panică), precum şi cu tulburarea depresivă. În studiile care au inclus pacienţi psihiatrici, agorafobia a fost identificată la 30-40% din pacienţii cu tulburare de panică. Prin agorafobie se înţelege frica unei persoane de a se afla în locuri sau situaţii din care scăparea poate fi dificilă sau jenantă ori în locuri din care nu se poate apela la un ajutor în momentul în care ar apărea un atac de panică. Ca urmare a acestei frici, persoana îşi reduce deplasările, evită situaţiile care ar putea declanşa un atac de panică sau caută un însoţitor. În cadrul agorafobiei se manifestă adeseori fobii sociale, spaţiale, precum şi elemente ale fobiei de separare. Forma cea mai simplă a agorafobiei este teama puternică privind deplasarea în afara casei, chiar în spaţii nepopulate. Puternic anxiogene pentru individul care suferă de această tulburare sunt şi: zonele suprapopulate, deplasarea cu mijloacele de transport în comun (mai ales dacă sunt aglomerate), deplasarea departe de locurile familiare. Totuşi, deplasarea cu automobilul în prezenţa persoanelor familiare nu ridică probleme (Lăzărescu, 2012). Agorafobia este descrisă, totodată, ca „neplăcere de a străbate spaţii deschise" sau ca frică de aglomeraţia din metrou (Romilă, 2004). Numeroasele studii efectuate în acest domeniu au evidenţiat, după cum am arătat anterior, asocierea frecventă a atacurilor de panică cu agorafobia.

În ceea ce priveşte tratamentul medicamentos administrat în cadrul tulburărilor anxioase, acesta poate reprezenta un adjuvant eficient al psihoterapiei. Drogurile care reduc anxietatea sunt denumite anxiolitice. Barbituricele, utilizate frecvent în secolul al XIX-lea şi la începutul secolului XX, au fost înlocuite, în 1950, cu alte două clase de substanţe: propranololul şi benzodiazepina. Există mai multe tipuri de substanţe farmacologice, ca de exemplu, antidepresivele triciclice, benzodiazepinele, beta-blocante, inhibitori ai mononoaminoxidazei şi inhibitori ai recaptării serotoninei, care se utilizează cu succes în reducerea tulburărilor anxioase.

Triciclicele şi benzodiazepinele au rate mari de succes. Unele studii sugerează că antidepresivele (imipramina) sunt mult mai eficiente atunci când în tabloul clinic regăsim dispoziţia depresivă (Opre, 2012).

2. Metodologia cercetării

Din punct de vedere teoretic, conceptual, prezenta cercetare şi-a propus relevarea teoriilor asupra tulburărilor anxioase, prezentate în capitolul anterior şi elaborarea unor protocoale terapeutice complexe**,** vizând abordarea de către psiholog a cazurilor de tulburare anxioasă, cu integrarea în aceste protocoale a investigaţiilor medicale de profil, respectiv examenul somatic şi cel psihiatric.

Din punct de vedere practic, obiectivele cercetării au vizat: găsirea unor modalităţi de reducere a anxietăţii pacienţilor investigaţi; exersarea unor strategii de dezvoltare a abilităţilor de rezolvare a problemelor; deprinderea unui stil de comunicare asertiv, capabil să determine la pacienţi, în timp, dezvoltarea unor strategii de coping adecvate situaţiilor anxiogene.

Ca ipoteză a cercetării, am anticipat că utilizarea unor tehnici de psihoterapie cognitiv-comportamentală poate fi benefică în terapia anxietăţii.

Am utilizat următoarele probe:

A) Scala de anxietate Hamilton, un instrument care evaluează severitatea simptomelor de anxietate. Este o scală de evaluare a cărei completare se efectuează pe baza unui interviu semistructurat cu pacientul. Conţine 15 itemi, dezvoltaţi de Hamilton în 1959. Autorul respectiv a selecţionat o serie de simptome asociate cu anxietatea şi le-a grupat în 15 clase. Analiza factorială a scalei a arătat că itemii cuprinşi în aceasta descriu un factor general de anxietate şi doi subfactori specifici, unul privind cogniţia şi altul referitor la simptomele somatice;
B) Scala de melancolie Beck este un alt instrument specific, care cuprinde 11 itemi completaţi de evaluator, pe baza unui interviu cu pacientul. Se consideră că această scală reprezintă o extensie a scalei Hamilton, oferind alte informaţii relevante despre manifestarea şi intensitatea tulburărilor anxioase.

3. Rezultate

Rezultatele cercetării sunt evidenţiate prin două studii de caz relevante, care vor fi prezentate succint în continuare. Din cele două cazuri se observă că tratamentul psihologic, asociat cu cel medicamentos, oferă rezultate notabile în tratamentul tulburărilor anxioase şi depresive. Importanţa cooptării psihologului, alături de psihiatru, în echipa terapeutică este astfel demonstrată.

Cazul 1. Gen feminin. Vârsta: 35 de ani. Status marital: divorţată. Status ocupaţional: profesoară de română.

Istoric. În luna mai 2011, pacienta a prezentat, în casă, o stare de anxietate, manifestată în principal prin palpitaţii, tahicardie, ameţeli. Simptomele au avut o intensitate crescută, pacienta descriind senzaţia de disconfort fizic puternic şi convingerea că ar putea muri din cauza a ceea ce i se întâmplă. Simptomele invocate de pacientă s-au repetat de două ori, la un interval de o săptămână. Ultima lor manifestare a avut loc în cursul nopţii, ceea ce a speriat-o şi mai tare pe pacientă, determinând-o să cheme salvarea. Drept urmare, în cadrul asistenţei medicale de urgenţă i s-a recomandat o consultaţie de specialitate şi i s-a administrat xanax de 0,25 mg. Ulterior, simptomele au reapărut de mai multe ori în decurs de două luni, în contexte variabile. Pacienta s-a adresat medicului psihiatru, care a pus diagnosticul de „atacuri de panică" şi i-a recomandat tratament cu zoloft/1 tb. pe zi şi xanax 0,25 mg/2 tb. pe zi.

Investigaţii. S-a procedat la un *examen somatic* (pacienta era sănătoasă clinic, dar prezenta obezitate de gradul II), la un *examen psihiatric* (care a relevat o tendinţă spre izolare socială) şi un *examen psihologic***.**

Vom insista, în continuare, asupra *rezultatelor psihodiagnozei* şi asupra tratamentului psihologic al tulburărilor. Astfel, la proba de melancolie Beck, pacienta a obţinut un scor de 15, ceea ce a relevat o depresie medie iar la proba de

anxietate Hamilton a prezentat un scor de 28 la anxietate globală, ceea ce corespunde unei anxietăţi de valoare medie (subscala psihică şi somatică – mediu).

În *tratamentul psihoterapeutic* am utilizat următoarele tehnici: tehnica respiraţiei controlate, utilizarea jurnalelor pentru notarea gândurilor negative şi a convingerilor disfuncţionale, desensibilizarea sistematică (în imaginaţie şi în vivo), tehnica hiperventilaţiei, tehnici verbale de modificare a gândurilor negative, tehnica relaxării şi tehnici de antrenament asertiv.

După terapie, pacienta a obţinut la proba de anxietate Hamilton un scor de 12 la anxietate globală, ceea ce corespunde unei valori scăzute (subscala psihică - 5 şi somatică - 7) iar la proba de melancolie Beck a obţinut, la reevaluare, scorul 8, ceea ce indică o depresie uşoară.

Cazul 2. Gen masculin. Vârsta: 20 de ani. Status marital: necăsătorit. Status ocupaţional: student.

Istoric. Subiectul a raportat, în 2012, cu trei luni înaintea consultului psihiatric şi psihologic, stări de greaţă, amorţeli ale membrelor, senzaţie de leşin, stare de agitaţie, dureri de cap. Toate aceste simptome au apărut brusc, în timp ce pacientul se pregătea să plece la cursuri. Ulterior, simptomele au reapărut la interval de câteva zile, cu dureri de cap, ameţeli, parestezii şi senzaţie de leşin. Subiectul s-a prezentat la medicul de familie, care a decis să-l îndrume către un consult psihiatric de specialitate. Medicul psihiatru a pus diagnosticul de atac de panică şi a recomandat tratament cu xanax, 0,5 mg./2tb. pe zi şi psihoterapie.

Investigaţii. S-a procedat la un *examen somatic* (care nu a evidenţiat nicio patologie), unul *neurologic* (rezultatele investigaţiilor specifice au fost în limite normale), *unul psihiatric* (au fost evidenţiate interacţiunile sociale limitate ale tânărului) şi un *examen psihologic***.**

Rezultatele psihodiagnozei. La scala de melancolie Beck subiectul a obţinut un scor de 14 puncte, ceea ce denotă o depresie medie iar la scala de anxietate Hamilton a obţinut un indice global de anxietate de 22 de puncte, ceea ce corespunde unui nivel mediu de anxietate (subscala psihică şi somatică – mediu).

În *tratament* am utilizat următoarele tehnici:

1. Proceduri de intervenţie la nivel cognitiv;
2. Procedura rezolvării de probleme şi a antrenamentului asertiv;
3. Proceduri de intervenţie la nivel comportamental;
4. Proceduri de intervenţie la nivel biologic;
5. Proceduri eclectice – tehnica jocului de rol şi metafora terapeutică.

După terapie, pacientul a obţinut la proba de anxietate Hamilton un scor de 11 la anxietate globală, ceea ce corespunde unei valori scăzute (subscala psihică - 6 şi somatică – 5) iar la proba de melancolie Beck a obţinut la reevaluare scorul 6, ceea ce denotă o depresie uşoară.

4. Concluzii şi implicaţii practice

Prezenta cercetare se încadrează în contextul teoretic şi metodologic al domeniului tulburărilor anxioase, înfăţişând două studii de caz relevante, la care se asociază rezultatele investigaţiilor clinice la care au fost supuşi pacienţii, pentru o reflectare cât mai clară a simptomatologiei de sorginte psihiatrică aferente celor două cazuri.

Montajul psihoterapeutic realizat şi multitudinea informaţiilor medicale şi psihologice recoltate despre pacienţi au permis proiectarea protocoalelor terapeutice riguroase în cele două cazuri şi adaptarea/structurarea convorbirii cu aceştia în vederea ţintirii psihoterapeutice atât a simptomelor anxietăţii, cât mai ales a cauzelor acestei tulburări.

În urma demersului psihoterapeutic, pacienţii şi-au îmbunătăţit stima de sine şi au dobândit tehnici de comunicare asertivă. În schimb, în ciuda diminuării ritmului atacurilor de panică, în cazul ambilor pacienţi se menţine un anumit grad de intensitate a anxietăţii, ceea ce reclamă desfăşurarea mai multor şedinţe de psihoterapie, cu continuarea restructurării cognitive şi a mecanismelor de coping adecvate diverselor situaţii percepute ca anxiogene.

Bibliografie

APA, *Diagnostic and Statistical Manual of Mintal Disorders (DSM)*, Fourth Edition Text Revision, 2000.

Clinical Research Unit for Anxiety and Depression, *Understanding and managing anxiety*, http://www.psychology.org.au/publications/ tip_sheets/anxiety/) consultat la data de 3 martie 2012

Dryden-Edwards, R., *Anxiety*, http://www.emedicinehealth.com___/anxiety/ article_em.htmv, consultat la data de 5 martie 2012.

Ellis, A., (2009). *Cum să vă controlaţi anxietatea*. Bucureşti: Editura Meteor Press, p. 30.

Lăzărescu, M., Bărănescu, R., (2011). *Psihopatologie descriptivă: semne şi sindroame în tulburările mentale*. Iaşi: Polirom, p. 108, 115.

Opre, A. (2012). *Inconştientul cognitiv: modele teoretice, suport experimental şi aplicaţii*. Iaşi: Polirom, p. 188-191.

Romilă, A. (2004). *Psihiatrie* (ediţia a 2-a revizuită). Bucureşti: Asociaţia Psihiatrilor Liberi din România, p. 164, 219, 391-395.

Rudică, T. (2012). *Maturizarea personalităţii*. Iaşi: Polirom, p. 177, 178.

PROFILUL PSIHOLOGIC AL ELEVULUI VIOLENT

CAMELIA POPA, ADELA MAGDALENA CIOBANU

The psychological profile of violent pupils. Accurate knowledge of the psychological profile of the violent pupil – and especially of the risk situations yielding to extreme violence – is extremely useful for teachers, owning the current crime wave that has swept the school world. This article outlines a psychological profile of the violent pupil, emphasizing three major coordinates: affectivity, cognition and his or her network of social relations.

Key words: violence, conflicts, school counseling, child psychiatry

1. Introducere

Violenţa şcolară este un fenomen îngrijorător, în faţa căruia profesorii se dovedesc a fi neputincioşi. Instituţiile de învăţământ ar trebui să fie locuri nonconflictuale, în care elevii şi profesorii să se simtă în siguranţă. Însă, în multe şcoli din întreaga lume se săvârşesc violuri şi tâlhării, se introduc arme de foc cu care sunt doborâți, deopotrivă, elevi şi cadre didactice. Mai mult, vârsta actorilor violenţei şcolare a coborât. Dacă până acum cei mai mulţi dintre aceştia proveneau din rândul preadolescenţilor sau al adolescenţilor, în prezent recurg la agresiuni şi şcolarii mici.

Psihologii şi psihiatrii susţin că anumite trăsături psihologice pot să-i indice pe elevii violenţi din şcoli, capabili de acte extreme. Sociologii cred că o mai bună cunoaştere a fenomenului violenţei şcolare – cu raportarea lui la violenţa socială generală – ar reduce gradul de nesiguranţă din unităţile de învăţământ. Pedagogii apreciază, la rândul lor, că eforturile şcolii şi ale societăţii în ansamblul ei ar trebui să se îndrepte către prevenţia violenţei, prin reducerea factorilor de risc ai acesteia.

2. Ancorele profilului psihologic al elevului violent

Pentru a pătrunde mai adânc în problematica violenţei şcolare, am conceput un profil psihologic al elevului violent, cu trei ancore psihocomportamentale: afectivitatea, cogniţia şi relaţionarea socială. Acest profil poate fi util cadrelor didactice, în vederea cunoaşterii psihologice a elevilor şi pentru a soluţiona conflictele din şcoli.

2.1. Labilitate afectivă, slab control al impulsurilor

Elevul violent se remarcă printr-o afectivitate precară, subsumate acesteia fiind: instabilitatea/labilitatea emoţională, slabul control al impulsurilor (autocon-

trol scăzut), lipsa de empatie, intoleranţa la frustrare, hipersensibilitatea, excitabilitatea şi chiar indiferentismul afectiv. Aceste trăsături sunt considerate factori individuali de risc ai violenţei şcolare. Tot în categoria factorilor individuali de risc se regăsesc şi factorii biologici, vizând structura neuropsihică a copilului (traumatisme cranio-cerebrale, hiperactivitate cu deficit de atenţie/ADHD, debilitate mintală, consumul de substanţe interzise), care îl pot fragiliza din punct de vedere emoţional.

Numeroase cercetări au demonstrat că afectivitatea copilului suferă din cauza expunerii acestuia la violenţă, în principal în cadrul familiei; ulterior, devine el însuşi violent. Un climat familial nociv poate avea unul sau mai multe dintre următoarele atribute: tensiuni şi conflicte, violenţă verbală şi fizică (bătăi), un stil parental opresiv, autoritar sau un stil parental indiferent; status deficitar al părinţilor (nivel scăzut de educaţie, situaţie economică precară, deţinerea unor slujbe inferioare, prost plătite).

Copiii care trăiesc într-un mediu violent prezintă un risc crescut de a suferi abuzuri emoţionale, fizice şi sexuale şi de a dezvolta mai târziu probleme de comportament (Holt, 2008). Riscul de violenţă al copilului creşte dacă acesta provine din familii dezorganizate sau monoparentale ori din familii în care părinţii sau unul dintre părinţi suferă de afecţiuni psihice cronice, de toxicomanii, de boli oncologice sau prezintă diferite handicapuri. Kelley (2010) arată, de pildă, că în familiile în care părinţii se droghează copilul trăieşte emoţii negative. De asemenea, copiii mai mici sunt mai sensibili la efectele violenţei în familie decât copiii mai mari (Sternberg, 2006).

„Elevii vin la şcoală marcaţi de modele de conduită agresivă din familie sau din mass-media, ei au angoasele, frustrările, rivalităţile lor, pe care le rezolvă în unele cazuri prin violenţă. La şcoală au asigurate condiţiile propice: există victimele (copii mai slabi ca ei), există ocaziile (recreaţii, activităţi sportive, locuri nesupravegheate), există motivele (dorinţa de valorizare, de statut, de atenţie etc.), la care se adaugă şi educaţia şcolară care promovează forme specifice de violenţă, tensiuni între profesori şi elevi", subliniază Şoitu (2001).

Abuzurile fizice exercitate de adulţi asupra copilului determină, la rândul lor, vulnerabilizarea afectivă a acestuia (Oancea, 2002). Abuzul sexual al copilului în familie este susceptibil să declanşeze o violenţă extremă la copil, care poate deveni periculos, destructiv. Copilul abuzat are tendinţa de a abuza, la rândul său, alţi copii pentru a-i pedepsi şi a se răzbuna pe copilăria sa nefericită. Strøm (2013) arată că violenţa intrafamilială şi abuzul sexual al copilului se asociază semnificativ cu notele şcolare mici. Combinarea a doi stresori majori pentru copil, respectiv maltratarea şi expunerea la violenţa domestică, generează cel mai mare risc pentru delincvenţă, subliniază şi Chiodo (2008).

Wolfe (2001) realizează o altă cercetare cu privire la copiii maltrataţi şi concluzionează că aceştia au riscuri mai mari pentru delincvenţă, inclusiv pentru folosirea armelor de foc, decât copiii care nu au fost maltrataţi. În cazul primilor se mai remarcă probleme emoţionale majore precum depresia, furia, anxietatea şi simptomele de stres posttraumatic. În acest context este de menţionat faptul că

stresul posttraumatic dezvoltat de copilul expus violenţei domestice prezintă numeroase simptome ale depresiei şi antrenează scăderea stimei de sine a copilului (Reynolds, 2001). Cercetătorii n-au putut însă identifica însă o relaţie relevantă între stima de sine scăzută a copilului şi comportamentul său violent (Ostrowsky, 2010). Cu toate acestea, există corelaţii semnificative între stima de sine şi consumul de droguri/alcool. Este demonstrat faptul că abuzul de droguri şi de alcool predispune la comportamente violente (Friedman, 1998).

2.2. Imaturitate intelectuală

În prim planul trăsăturilor cognitive se impun imaturitatea intelectuală a copilului violent şi neluarea în calcul a consecinţelor acţiunilor proprii, pe termen mediu şi lung.

Imaturitatea intelectuală este susceptibilă să genereze un mod specific de planificare acţională, care vizează obţinerea imediată a unei satisfacţii sau a unei recompense. Ea nu denotă o rată scăzută a coeficientului de inteligenţă, ci înseamnă o capacitate redusă de a stabili un raport raţional între pierderi şi câştiguri în proiectarea unui act infracţional, susţine H. Eysenk (1964). Totuşi, unii autori, printre care Ganzer şi Sarason (1973), au arătat că minorii violenţi se remarcă printr-o inteligenţă mai scăzută (îndeosebi la itemii verbali), majoritatea provenind din familii dezorganizate sau din cămine de copii. Wilson şi Herrnstein (1985), deşi au pornit de la ipoteza că inteligenţa determină modul în care o persoană cântăreşte câştigurile şi pierderile asociate comiterii unui act infracţional, nu au putut însă demonstra că inteligenţa scăzută este o cauză comună a producerii infracţiunilor. Alţi autori (Perkins, 2012) au explorat relaţia dintre expunerea la violenţă a copilului şi dezvoltarea unor probleme academice (dificultăţi de învăţare, deficienţe lingvistice), psihice (de sănătate mintală) şi neurocognitive.

După cum am arătat, copilul expus la violenţă este predispus să-şi însuşească la rândul său violenţa, ca modalitate de rezolvare a problemelor cu care se confruntă, deoarece nu deţine alte strategii de rezolvare. Copilului îi lipsesc atitudinile critice sau autocritice faţă de situaţiile indezirabile social şi faţă de propria-i persoană. Gândirea nerealistă, asociată cu dificultăţile de proiectare a viitorului pe termen mediu şi lung sunt alte dimensiuni comune pentru comportamentul violent, ca de altfel şi pentru majoritatea tipologiilor infracţionale. Formarea atitudinilor prosociale depinde nu numai de şcoală, ci şi de mediul familial al copilului. Astfel, numeroase studii au demonstrat că relaţiile strânse dintre un adolescent şi părinţii săi produc efecte benefice asupra sănătăţii şi dezvoltării acestuia (Borkowsky, 2002). Adolescenţii care dezvoltă relaţii pozitive cu părinţii lor sunt mai puţin predispuşi să se angajeze în comportamente de risc, inclusiv în comportamente de tip adictiv precum fumatul, consumul de alcool şi de droguri (Guilamo-Ramos, 2005).

Descurajarea comportamentului violent, prin sancţionarea promptă şi eficientă, este singura cale de a ajuta copilul, de a-i forma atitudini prosociale, adecvate situaţiilor pe care le traversează. H. Eysenck (1989), reprezentant al

teoriei învăţării, a postulat că un comportament deviant poate fi modificat sau chiar eliminat prin sancţionarea lui eficientă. Un copil pedepsit constant pentru un comportament inadecvat va dezvolta răspunsuri neplăcute, fiziologice şi emoţionale, ori de câte ori este susceptibilă declanşarea comportamentului respectiv. În timp, sancțiunea determină stingerea comportamentului însuşi. Acesta este, în fapt, un proces de condiţionare complexă, clasică şi operantă, vizând formarea conştiinţei.

2.3. Incompetenţă socială

Copilul violent este definit prin aşa-numita „incompetenţă socială" (Gumpel, 2010), întărită de tulburările lui emoţionale şi de imaturitatea cognitivă. „Incompetenţa socială" este exprimată prin: egocentrism accentuat, atitudini anti-sociale, sub-socializare, complexe de inferioritate şi agresivitate.

Egocentricul este o persoană incapabilă să vadă dincolo de propriile-i dorinţe, scopuri, interese. Majoritatea cercetărilor efectuate pe detinuţi au identificat egocentrismul ca fiind principala trăsătură de personalitate a delincvenţilor. Chandler (apud. Butoi, 2006) arată că multe comportamente deviante sunt asociate cu o gândire egocentrică.

Copiii violenţi, caracterizaţi prin această trăsătură, reacţionează impulsiv, îşi exprimă puterea prin agresivitate, dobândesc prestigiu şi recunoaştere socială prin intermediul forţei, au un nivel redus de empatie (Neamţu, 2003)

Formarea atitudinilor antisociale îşi are rădăcinile într-o educaţie precară şi în mediul familial dezorganizat. Educaţia acestor persoane a fost necorespunzătoare şi, sub influenţa unor factori de mediu favorizanţi, a condus la înrădăcinarea unor deprinderi negative, fondatoare ale comportamentului deviant. Comportamentul penal nu este însă numai un rezultat al educaţiei bazate pe puterea exemplului şi pe lipsa sancţiunilor, ci şi o reflectare a dezvoltării morale precare sau a lipsei valorilor morale. Din cauza lipsei acestor valori, infractorii au o atitudine negativă faţă de ceea ce presupun activităţile organizate precum şcoala sau munca.

Kohlberg (apud. Cole&Cole, 1993) a postulat că oamenii a căror dezvoltare morală este oprită la un moment dat pot deveni delincvenţi. Autorul a descris trei niveluri ale dezvoltării morale. *Primul nivel* este în copilărie, când raţionamentul moral se bazează pe ascultare şi evitarea pedepsei. În acest stadiu, familia are o influenţă importantă. Din acest motiv, influenţele negative din mediul familial conduc la iniţierea de comportamente care intră în conflict cu legea penală. *Cel de-al doilea nivel* este atins la sfârşitul copilăriei şi se bazează pe aşteptările pe care familia şi persoanele semnificative le au de la copil. Accentul cade pe educaţia realizată în familie şi în şcoală. În acest stadiu, insuficienta şcolarizare a copilului sau absenteismul, slaba calitate a conţinutului activităţii instructiv-educative, toleranţa cazurilor de indisciplină, comportamentele necorespunzătoare faţă de ceilalţi elevi pot favoriza devianţa comportamentală. *Cel de-al treilea nivel* apare în timpul maturităţii timpurii, când indivizii interiorizează valoarea legilor şi a normelor sociale şi sunt preocupaţi pentru îmbunătăţirea acestora. Cei care nu

progresează prin parcurgerea celor trei niveluri ale dezvoltării morale pot deveni infractori, concluzionează autorul citat.

Desrichard şi colab. (2007) arată că însuşirea valorilor morale şi prosociale şi achiziţia regulilor corespunzătoare de comportament de către adolescenţi au fost insuficient studiate, deşi aceste dimensiuni au puternice legături cu riscul scăzut al delincvenţei.

În analiza sferei sociale a profilului copilului violent trebuie luat în calcul şi contextul general în care are loc devenirea acestuia. Astfel, vecinătăţile supraaglomerate, traiul în cartierele cu o rată înaltă a criminalităţii şi a şomajului, asocierea cu covârstnici consumatori de alcool şi de droguri, în bande sau găşti, practicarea unor jocuri violente, urmărirea filmelor şi a programelor TV cu conţinut violent şi izolarea socială reprezintă tot atâţia factori favorizanţi ai violenţei, potrivit cercetărilor de profil. De pildă, Van Dolen (2013) a arătat că o creştere a şomajului intensifică apelurile la telefonul copilului privind cazurile de violenţă domestică. Mobilitatea rezidenţială (mutările frecvente cu schimbarea şcolii) reprezintă alţi factori favorizanţi ai comportamentului violent, asociaţi frecvent cu tulburări mintale şi cu rate scăzute de absolvire a liceului (Boynton-Jarrett, 2012).

În acelaşi timp, violenţa, ca formă de afirmare socială, este promovată la posturile de televiziune, în desenele animate şi în jocurile pe calculator (regula generală a acestor producţii este aceea că învinşii sunt batjocoriţi iar învingătorii au diverse beneficii). Krahe şi Moller (2004) au studiat relaţia dintre expunerea şi/sau preferinţa pentru jocuri electronice violente şi factorii agresivităţii, reliefând relaţii semnificative între atracţia pentru astfel de jocuri şi acceptarea normelor care scuză agresiunea fizică.

3. Particularităţi psihocomportamentale

Elevii violenţi au o serie de particularităţi psihocomportamentale definitorii, în funcţie de vârsta lor. Prezentăm, în continuare, o sinteză a acestor trăsături, elaborată prin consultarea mai multor surse bibliografice româneşti (Jigău şi colab., 2005; Neamţu, 2003; Oancea, 2002; Şoitu, 2001) şi străine (Mounts, Aquilino, 2001; Flewelling, 1990; Adlaf, 1996; Barett, Jaspers, Wu, 2012; Cookston, 1999; Bartels, 2011; Pattussi, Tick, 2008; Signoretta, 2005; Rönnlund, 2006), care au evidenţiat atât comportamentele deviante, cât şi pe cele normale ale copiilor.

Astfel, *şcolarul mic* violent (7-11 ani) a avut izbucniri de agresivitate (îndreptate împotriva obiectelor, fraţilor şi adulţilor sau împotriva animalelor) şi episoade de mânie intensă exprimate chiar în timpul perioadei preşcolarităţii, când şi-a pierdut frecvent cumpătul. Este un copil iritabil şi devine frustrat foarte uşor. Copiii cruzi cu animalele au asistat sau au experimentat violenţa în familie şi prezintă riscul de a iniţia comportamente violente mai târziu, în adolescenţă sau în perioada maturităţii, a demonstrat Faver (2010).

Din cauza ADHD sau a tulburărilor de învăţare, corelate cu obţinerea unor note sub aşteptările părinţilor, copilul poate dezvolta o fobie şcolară, manifestată prin ignorarea cerinţelor profesorilor şi în cele din urmă prin fuga de la şcoală (la început, chiulul este practicat din plăcere, apoi el devine o necesitate).

Preadolescentul violent (12-15 ani) face parte din grupuri, bande antisociale, trece prin schimbări fiziologice şi psihologice majore datorate pubertăţii, manifestă grandoare, duritate, aroganţă, dominanţă, superficialitate, pulsiuni sadice, trăsături care vor deveni coordonate majore ale identităţii sale. De la fraude minore (păcăleşte, fură, violează alte reguli sociale), el ajunge la săvârşirea unor infracţiuni majore. Începe să fure de acasă bani, alimente, obiecte (aşa-numitul furt de compensare) sau să practice furtul în mod organizat, planificat, de unul singur sau în banda lui. Cel care practică furtul de unul singur doreşte să-şi dovedească masculinitatea şi provine, de obicei, din familii în care mama este iubitoare, iar tatăl – autoritar. Furtul este săvârşit adeseori din răzbunare, din generozitate (pe principiile haiducului care ia de la bogaţi şi dă săracilor) ori din dorinţa de posesiune a unui obiect intangibil în alte condiţii.

Adolescentul violent (16-18 ani) are o nevoie crescută de aventură, fuge de acasă pe perioade mai lungi de timp (în şcolaritatea mică şi preadolescenţă fuga de acasă se manifesta prin hoinăreală; atunci când existau certuri în familie, copilul gasea un refugiu la bunici sau la alţi cunoscuţi), dezvoltă relaţii sexuale marcate de promiscuitate (poate practica violul, ca pedeapsă, asupra unor elevi de genuri diferite), manifestă un interes excesiv pentru distracţiile riscante (condusul unui automobil cu viteză, fără a poseda permis de conducere), are o stimă de sine extrem de scăzută. Labilitatea sa afectivă devine marcantă; el traversează stări de depresie acută, de devalorizare a propriei persoane, poate şantaja cu suicidul şi chiar poate executa gestul suicidar. Totodată, poate promova mesaje suicidare şi cu conţinut homicidar (inclusiv în creaţii artistice precum desenele, pictura cu grafitti). Adolescentul violent reacţionează la dezamăgiri, critici sau hărţuire cu mânie extremă, este animat permanent de o dorinţă irezistibilă de răzbunare, are fantezii agresive şi este fascinat de arme adevărate sau de obiecte care pot servi pe post de armă într-o confruntare. Din păcate, unii dintre adolescenţii violenţi rămân delincvenţi pentru întreaga viaţă. Diagnosticul care li se pune, mai precis acela de tulburare de conduită, se transformă după 18 ani în diagnostic de tulburare de personalitate antisocială.

Părinţii elevilor violenţi raportează despre copiii lor că s-au jucat cu focul în copilărie şi că suferă de enurezis nocturn, că sunt neliniştiţi şi tensionaţi fizic în permanenţă (au frici puternice, persistente şi iraţionale), că au un limbaj obscur. Impulsurile lor agresive se nasc din ură, mânie, duşmănie iar exercitarea agresiunii le provoacă trăiri plăcute. Puşi în faţa faptelor lor, pot doar mima sentimente de părere de rău sau de remuşcare, însă acestea nu sunt autentice. Minciuna, produsă prin omisiune sau prin alterarea adevărului, este aproape un mod de viaţă; copilul crează istorii imaginare în care deţine rolul de erou.

În mediul şcolar, multe din manifestările psihocomportamentale descrise anterior depăşesc aria agresivităţii, intrând în aria violenţei, prin implicaţiile lor penale. Printre comportamentele violente se numără: 1. exprimarea inadecvată sau jignitoare – poreclire, tachinare, ironizare, imitare, ameninţare, hărţuire; bruscare, împingere, lovire, rănire; 2. viol, consum şi/sau comercializare de droguri, vandalism, provocarea de stricăciuni cu bună ştiinţă, furt; 3. comportament şcolar inadecvat – întârzierea la ore, părăsirea clasei în timpul orei, fumatul în şcoală şi

orice alt comportament care contravine flagrant regulamentului şcolar în vigoare (Jigău şi colab., 2005).

4. Riscuri de violenţă extremă

Profesorul trebuie să cunoască situaţiile de risc al violenţei extreme, pentru a interveni de urgenţă în cazurile identificate, împreună cu conducerea şcolii, părinţii elevului, psihologi, psihiatri şi poliţişti.

Oancea (2002) descrie, punctual, aceste situaţii de risc: elevul a asaltat recent un alt copil sau a fost bătut; elevul aduce o armă la şcoală sau este văzut cu o armă într-un alt loc; elevul posedă o armă cu potenţial letal acasă; este animat de gânduri distructive sau de răzbunare; are un plan de comportament suicidar sau homicidar (a afirmat că vrea să se sinucidă sau să ucidă alte persoane); elevul şi-a identificat ţintele; manifestă adeseori o furie oarbă, cu îngustarea conştiinţei, invocată de martorii care au asistat la episoade violente care l-au avut drept iniţiator.

Folosirea armelor albe sau de foc de către elevi este cercetată în corelaţie cu trăsăturile psihologice ale acestora, cu consumul de alcool şi de stupefiante. Ramirez (2012) găseşte, de pildă, corelaţii între absenţele/suspendările elevului de la şcoală, violenţa verbală a acestuia şi violenţa săvârşită cu ajutorul armelor de foc. Henrich (2005) arată că adolescenţii care au petrecut timp mai mult cu părinţii lor, au avut relaţii armonioase cu mamele şi au fost mai mult legaţi de şcoală s-au implicat mai puţin în violenţele cu arme de foc. Pe de altă parte, Pastore (1996) arată că elevii care au fost martori la schimburi de focuri sau la înjunghieri pot dezvolta tulburări depresive cu ideaţie suicidară sau se pot refugia în consumul de alcool. Flannery (2001) susţine că fetele violente au un potenţial suicidar înalt. Din cauza traumelor psihologice suferite, ele dezvoltă depresie, anxietate, stres posttraumatic, furie şi manifestări disociative.

5. Noi direcţii de cercetare

Violenţa şcolară este considerată tot mai mult un risc la adresa sănătăţii publice, motiv pentru care cercetătorii din întreaga lume o studiază intens. Noile direcţii de cercetare vizează: cunoaşterea profilurilor psihologice ale agresorilor şi victimelor; predicţia recidivei comportamentelor violente ale elevilor; protejarea elevilor de abuzurile profesorilor, protejarea şi consilierea profesorilor-victime ale violenţei; determinarea indicatorilor de abuz sexual al copiilor; adoptarea celor mai potrivite măsuri preventive şi de intervenţie etc.

Cunoaşterea profilurilor agresorilor este necesară pentru creşterea siguranţei în şcoli. Pe lângă profilurile agresorilor trebuie cunoscute şi profilurile victimelor, deoarece acestea ar putea avea tulburări psihice mai târziu, consideră Janosz (2008). Absenteismul şcolar este o trăsătură comună a profilurilor agresorilor şi victimelor (idem).

Problema recidivei comportamentelor violente este la fel de importantă. În primul rând este vorba despre aspectul repetitiv al violenţelor din şcoală care, în

timp, determină fragilizarea psihică a victimelor (Khemiri, 2012), iar în al doilea rând este vorba de săvârşirea actelor criminale, mai târziu în viaţă, de către elevii violenţi. Chang (2003) a examinat predictorii recidivei la adolescenţii delincvenţi, autori ai violenţelor şcolare repetate, care au comis jafuri, au furat din maşini şi au utilizat arme de foc. Factorii de risc cel mai frecvent asociaţi cu recidiva au fost: genul, rasa, consumul de droguri, rezultatele şcolare slabe, absenteismul şi relaţiile conflictuale cu părinţii. Adolescenţii la care aceşti factori s-au evidenţiat ca fiind pregnanţi au riscul de a prezenta comportamente delincvente repetitive, au concluzionat autorii citaţi. În ceea ce priveşte condusul unui automobil, s-au evidenţiat următorii predictori pentru adolescenţii care încalcă în mod repetat regulile de circulaţie: lipsa supravegherii parentale, comportamentele sexuale precoce şi capacitatea mare de asumare a riscurilor (Desrichard, 2007). Alte studii longitudinale, prospective (Ttofi, 2012), au demonstrat existenţa unei „tendinţe antisociale" la unii indivizi; în cazul lor, violenţa şcolară a fost un predictor semnificativ pentru violenţa săvârşită mai târziu în viaţă.

Protejarea elevilor de abuzurile profesorilor şi consilierea acordată profesorilor-victime ale violenţei sunt alte două direcţii recente de cercetare. Henrich (2005) susţine că victimizarea elevilor de către profesori, inclusiv pedepsele corporale aplicate în numele impunerii disciplinei, generează comportamente inadecvate la elevi – alienare, complexe de inferioritate, agresivitate şi în cele din urmă violenţă – , drept pentru care recomandă pătrunderea unor „agenţi de acoperire" în şcoli, care să observe cum se comportă profesorii cu elevii.

Cu alte cuvinte, nu numai elevii-violenţi şi elevii-victime trebuie să aibă profiluri psihologice cunoscute de toată lumea, ci şi profesorii violenţi, respectiv profesorii-victime. *Profesorul violent* este, potrivit literaturii de specialitate, o persoană autoritară, care înspăimântă elevii, blocându-le iniţiativele, creativitatea şi spontaneitatea; el poate avea gesturi sau priviri ameninţătoare, generatoare de confuzie şi nelinişte; ignoră mesajele elevilor şi îi poate marginaliza pe unii dintre aceştia, care devin ţinte ale ironiilor. Toate aceste comportamente au efecte devastatoare asupra elevilor, declanşându-le vii sentimente de frustrare şi neîncredere în forţele proprii. Demotivarea şi scăderea stimei de sine pot conduce, în timp, la eşec şi abandon şcolar. Elevii în cauză pot dobândi complexe de inferioritate cu efecte pe termen lung, oprimarea sistematică stimulându-le ostilitatea şi atitudinile de opoziţie faţă de ceea ce se întâmplă la şcoală, faţă de lege, normă şi morală. Jaouardi (apud Neamţu, 2003) prezintă şi alţi declanşatori ai violenţei elevilor, legaţi de personalitatea profesorului: atitudinile de ignorare sau dispreţ ale profesorilor faţă de elevi (care conduc la pierderea încrederii în sine a elevilor); evaluarea neobiectivă a elevului, asociată cu sancţiuni inegale sau pedepse (care denotă discriminarea operată de profesor împotriva unor elevi şi aplicarea de măsuri nedrepte); etichetarea copiilor (cărora le este indusă spaima eşecului şcolar) şi abuzul de măsuri disciplinare. În afara pedepsirii elevilor prin note, profesorul poate avea şi alte comportamente jignitoare, zeflemitoare, la adresa elevilor, precum atitudinile ironice, ţipetele, injuriile, jignirile, insultele, mergând până la lovirea lor. Drept reacţii de răspuns

copilul dezvoltă o serie de conduite ostile: absenteism şcolar, fugă de la ore; acte de indisciplină în timpul programului şcolar (ieşiri şi intrări neautorizate în clasă, generarea de zgomote, ignorarea voită a mesajelor profesorilor); refuzul îndeplinirii sarcinilor şcolare; atitudini ironice, sarcastice; agresiune verbală şi fizică faţă de profesor – gesturi sau priviri ameninţătoare, injurii şi jigniri, lovire şi agresiune fizică (Jigău şi colab., 2005).

Profesorul-victimă este în general tolerant cu violenţa şcolară, în orice formă se manifestă aceasta. El acceptă tracasările şi abaterile de la regulamentul şcolar şi, drept urmare, poate deveni o ţintă a violenţei, deoarece elevul îi percepe slăbiciunea. Ţinte ale violenţei pot deveni, de asemenea, profesorii cu o moralitate scăzută, cei slab pregătiţi, precum şi cei care îi privilegiază pe anumiţi elevi, în defavoarea altora. Türküm (2011) studiază comportamentele profesorilor-victime ale violenţei, sugerând asigurarea protecţiei acestora. Astfel, în timp ce profesorii bărbaţi, victime ale violenţei şcolare, au cerut sprijinul colegilor lor atunci când au fost atacaţi, profesoarele au preferat să fie susţinute de soţi şi de familiile lor. Nici bărbaţii, nici femeile profesor nu au apelat la conducerea şcolii sau la consilierii şcolari.

În fine, o altă direcţie prolifică de cercetare susţine că violenţa în şcoală poate fi prevenită, dacă se acţionează asupra factorilor specifici de risc. Cele mai cunoscute metode de acţiune sunt: reducerea expunerii copilului la violenţă (violenţa intrafamilială, violenţa mediatică); includerea elevului în programe specifice de psihoterapie. Acestea urmăresc îmbunătăţirea abilităţilor de comunicare verbală ale copiilor, asigurarea controlului impulsurilor (aşa numitul management al mâniei), eliminarea consumului de substanţe interzise, reducerea toleranţei familiei şi a profesorilor faţă de comportamentul violent şi dezvoltarea abilităţilor de rezolvare a conflictelor.

În demersul psihoterapeutic este indicat să se înscrie şi profesorii, în colaborare cu părinţii şi cu specialiştii în sănătate mintală. Cadrele didactice ar putea iniţia la rândul lor programe de sprijin şcolar pentru elevii-problemă, în scopul eliminării deficienţelor cognitive şi al îmbunătăţirii comunicării didactice. Elevii violenţi trebuie recuperaţi şi integraţi în colective de copii cu comportamente prosociale, cu care să desfăşoare activităţi de interes.

Bibliografie

Adlaf, E. M., Ivis, F.J., *Structure and relations: the influence of familial factors on adolescent substance use and delinquency*, Journal of Child and Adolescent Substance Abuse, 5, 1-19, 1996.

Aquilino, W.S., Supple, A.J., *Long-term effects of parenting, practices during adolescence on well-being out-comes in young adulthood*, Journal of Family, 22, p. 289-308, 2001.

Barrett, A.E., Turner, R.J., *Research Report*, Grant no R01 DA10772 from National Institute on Drug Abuse, http://www.sociology.fsu.edu/people/barrett/FamilyS... 2011.

Bartels, M., Niels van de A., van Beijsterveldt, C., Middeldorp, C.M., Boomsma, D.I., *Adolescent Self-Report of Emotional and Behavioral Problems: Interactions of Genetic Factors with Sex and Age*, Journal of the Canadian Academy of Child and Adolescent Psychiatry, 20, 1, p. 35-52, 2011.

Borkowsky, J., Ramey, S., Bristol-Power, M., *Parenting and the child's world: Influences on academic, intellectual, and social-emotional development*, Mahwah NJ: Lawrence Erlbaum, 2002.

Boynton-Jarrett, R., Hair, E., Zuckerman, B., *Turbulent times: Effects of turbulence and violence exposure in adolescence on high school completion, health risk behavior, and mental health in young adulthood*, Social Science & Medicine, In Press, Corrected Proof, Available online 14 September 2012.

Chiodo, D., Leschied, A. W., Whitehead, P. C., Hurley, D., *Child welfare practice and policy related to the impact of children experiencing physical victimization and domestic violence*, Children and Youth Services Review, 30, 5, p. 564-574, 2008.

Cookston, J.T., *Parental Supervision and Family Structure: Effects on Adolescent Problem Behaviors*, Journal of Divorce and Remarriage, 32 (1/2), p. 107-122, 1999.

Currie, C., *Animal cruelty by children exposed to domestic violence*, Child Abuse & Neglect, 30, 4, p. 425-435, 2006.

Eysenck, H.J., Gudjonsson, G.H., *The causes and cures of criminality*, Contemporary Psychology, 36, 575-577, 1989.

Faver, A.C., *School-based humane education as a strategy to prevent violence: Review and recommendations*, Children and Youth Services Review, 32, 3, p. 365-370, 2010.

Flannery, D., Singer, M., Wester, K., *Violence Exposure, Psychological Trauma, and Suicide Risk in a Community Sample of Dangerously Violent Adolescents*, Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry, 40, 4, p. 435-442, 2001.

Flewelling, R.L., Bauman, K.E., *Family structure as a predictor of initial substance use and sexual intercourse in early adolescence,* Journal of Marriage and the Family, 52, p. 171-181, 1990.

Friedman, A.S., *Substance use/abuse as a predictor to illegal and violent behavior: A review of the relevant literature*, Aggression and Violent Behavior, 3, 4, p. 339-355, 1998.

Ganzer, V., J., Sarason, I., G., *Variables associated with recidivism among juvenile delinquents*, Journal of Consulting and Clinical Psychology, 40, 1, p.1-5, 1973.

Guilamo-Ramos, V., Jaccard, J., Turrisi, R. & Johansson, M., *Parental and School correlates of binge drinking among middle school students,* American Journal of Public Health, 95 (5): 894-899, 2005.

Gumpel, T., Sutherland, K., *The relation between emotional and behavioral disorders and school-based violence*, Aggression and Violent Behavior, 15, 5,p. 349-356, 2010.

Henrich, C., Brookmeyer, K., Shahar, G., *Weapon violence in adolescence: Parent and school connectedness as protective factors*, Journal of Adolescent Health, 37, 4, p. 306-312, 2005.

Holt, S., Buckley, H., Whelan, S., *The impact of exposure to domestic violence on children and young people: A review of the literature*, Child Abuse & Neglect, 32, 8, p. 797-810, 2008.

Janosz, M., Archambault, I., Pagani, L.S., Pascal, S., Morin, A.J.S., Bowen, F., Are *There Detrimental Effects of Witnessing School Violence in Early Adolescence?*, Journal of Adolescent Health, 43, 6, p. 600-608, 2008.

Jaspers, de Winter, M. A. F., Huisman, M., Verhulst, F. C. M.D., Ormel, J., Stewart, R. E., Reijneveld, S. A., *Trajectories of Psychosocial Problems in Adolescents Predicted by Findings From Early Well-Child Assessments*, Elsevier, Journal of Adolescent Health, 51, 5, p. 475–483, 2012.

Jigău, M., Liiceanu, A., Preoteasa, L., *Violenţa în şcoală*, Editura Alpha MDN, Bucureşti, 2005.

Kelley, M., Klostermann, K., Doane, A., Mignone, T., Lam, W., Fals-Stewart, W., Padilla, M., *The case for examining and treating the combined effects of parental drug use and interparental violence on children in their homes*, Aggression and Violent Behavior, 15, 1,p. 76-82, 2010.

Khemiri, A.K., Derivois, D., *La violence scolaire du point de vue des professionnels des maisons d'enfants à caractère social: une étude exploratoire*, Neuropsychiatrie de l'Enfance et de l'Adolescence, 60, 7–8, p. 516-525, 2012.

Krahe, B., Moller, J., *Playing violent electronic games, hostile attributional style and aggression-related norms in german adolescents*, Journal of adolescence, 27, 1, p. 53-69, 2004.

Marizen Ramirez, M., Yuan Wu, Kataoka, Y., W., Wong, M., Yang, J., Peek-Asa, C., Stein, B., *Youth Violence across Multiple Dimensions: A Study of Violence, Absenteeism, and Suspensions among Middle School Children*, The Journal of Pediatrics, 161, 3, p. 542-546, 2012.

Neamţu, C., *Devianţa şcolară*, Editura Polirom, Iaşi, 2003.

Oancea, C., *Tehnici de consiliere/sfătuire*, Editura Medicală, Bucureşti, 2002.

Ostrowsky, M.K., *Are violent people more likely to have low self-esteem or high self-esteem?*, Aggression and Violent Behavior, 15, 1, p. 69-75, 2010.

Pastore, D., Fisher, M., Friedman, S., *Violence and mental health problems among urban high school students*, Journal of Adolescent Health, 18, 5, p. 320-324, 1996.

Pattussi, M.P., Lalloo R., Bassani D.G., Olinto M.A.T., *The role of psychosocial, behavioural and emotional factors on self-reported major injuries in Brazilian adolescents: A case-control study*, Injury, 39, 5, Elsevier, p. 561—569, 2008.

Perkins, S., Graham-Bermann, S., *Violence exposure and the development of school-related functioning: Mental health, neurocognition, and learning*, Aggression and Violent Behavior, 17, 1, p. 89-98, 2012.

Reynolds, M., Wallace, J., Hill, T., Weist, M., Nabors, L., *The relationship between gender, depression, and self-esteem in children who have witnessed domestic violence*, Child Abuse, 25, 9, p. 1201-1206, 2001.

Rönnlund, M., Karlsson, E., *The Relation Between Dimensions of Attachment and Internalizing or Externalizing Problems During Adolescence*, The Journal of Genetic Psychology: Research and Theory on Human Development, 167, 1, p. 47-63, 2006.

Signoretta S., Maremmani I., Liguori A., Perugi G., S. Akiskal, H. S., *Affective temperament traits measured by TEMPS-I and emotional-behavioral problems in clinically-well children, adolescents, and young adults*, Journal of Affective Disorders, 85, 1–2, Elsevier, p. 169–180, 2005.

Sternberg, K., Lamb, M., Guterman, E., Abbott, C., *Effects of early and later family violence on children's behavior problems and depression: A longitudinal, multi-informant perspective*, Child Abuse & Neglect, 30, 3, p. 283-306, 2006.

Strøm, T., Thoresen, S., Tore Wentzel-Larsen, Grete Dyb, *Violence, bullying and academic achievement: A study of 15-year-old adolescents and their school environment*, Child Abuse & Neglect, 37, 4,p. 243-251, 2013.

Şoitu, L., Hăvârneanu, C., *Agresivitatea în şcoală*, Editura Institutului European, Iaşi, 2001.

Tick, N. T, van der Ende J., Verhulst F. C., *Ten-year trends in self-reported emotional and behavioral problems of Dutch adolescents*, Social Psychiatry & Psychiatric Epidemiology, 43, 5, p. 349, 2008.

Ttofi, M., Farrington, D., Friedrich Lösel, F., *School bullying as a predictor of violence later in life: A systematic review and meta-analysis of prospective longitudinal studies*, Aggression and Violent Behavior, 17, 5, p. 405-418, 2012.

Türküm, A., S., *Social supports preferred by the teachers when facing school violence*, Children and Youth Services Review, 33, 5, p. 644-650, 2011.

Yen-Tzu, W., Chen, W. J., Wu-Shiun, H. Chen et al., *Maternal-reported behavioral and emotional problems in Taiwanese preschool children*, Research in Developmental Disabilities, 33, 3, Elsevier, p. 866–873, 2012.

Valois, R., McKeown, R., Garrison, C., Vincent, M., *Correlates of aggressive and violent behaviors among public high school adolescents*, Journal of Adolescent Health, 16, 1, p. 26-34, 1995.

Van Dolen, W., Charles B., Weinberg, C., Ma, L., *The influence of unemployment and divorce rate on child help-seeking behavior about violence, relationships, and other issues*, Child Abuse & Neglect, 37, 2–3, p. 172-180, 2013.

Wilson, J.Q., Herrnstein, R., *Crime and Human Nature*, New York: Simon and Schuster, 1985.

Wolfe, D., Scott, K., Wekerle, C., Pittman, A.-L., *Child Maltreatment: Risk of Adjustment Problems and Dating Violence in Adolescence*, Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry, 40, 3, p. 282-289, 2001.

FACTORI ASOCIAŢI RECIDIVEI ÎN CAZUL PERSOANELOR CONDAMNATE

MIHAI ION MICLE, GABRIEL OANCEA,
DOINA ŞTEFANA SĂUCAN, SIMONA DRAGOMIRESCU

Factors relating to the recidivism for the convicted persons. This research focuses on an important theme for the security of one community; such is the identification of the factors related to the risk of recidivism by the persons under supervision of the Bucharest Probation Service. The study has a pioneering character for Romania, being a pilot research realized by the Probation Service. The major objective of the study was to investigate the way the offender's self-esteem, thinking, mental health, and the solving skills has a contribution and influence the criminal needs and the motivation to quit the criminal behaviour. The authors present the concepts of thinking, self-esteem, mental state, and solving skills as factors considered to influence the recidivism. The results of the research pointed out that the offenders show an incongruent identity but also they have an unstable behaviour, no solving skills. They have a dysfunctional way of thinking, being unable to establish a direction in order to satisfy their needs.

Key words: recidivism risk, mental health, thinking, self-esteem, solving skills

1. Introducere

Prezentul studiu reprezintă o componentă dintr-un proiect derulat de către Ministerul Justiţiei – Direcţia de Probaţiune, în parteneriat cu Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu Motru". Sistemul de probaţiune din România are ca principală misiune punerea în executare a hotărârilor judecătoreşti de condamnare la pedeapsa închisorii, cu suspendarea executării pedepsei sub supraveghere, precum şi reintegrarea socială a persoanelor condamnate, menţinute în stare de libertate.

Obiectivul acestui proiect îl reprezintă elaborarea unui instrument de evaluare a riscului de recidivă la persoanele aflate în supravegherea serviciilor de probaţiune. În România, acest demers are un caracter de pionierat, în condiţiile în care, în practica altor sisteme de probaţiune (Marea Britanie, Canada, S.U.A.), aceste instrumente de evaluare a riscului au ajuns la cea de-a treia generaţie (Robinson & Crow, 2009).

În cadrul serviciilor de probaţiune, evaluarea riscului de recidivă se realizează într-o manieră subiectivă, clinică, de către consilierul de probaţiune. În aceste condiţii, pot exista situaţii în care persoane cu un risc crescut de recidivă nu sunt evaluate obiectiv, astfel încât metodele de intervenţie ulterioară nu corespund riscului real, recidiva fiind inevitabilă. Aceasta, cu atât mai mult cu cât, la baza

practicii serviciului, se află modelul Risc-Nevoie-Responsivitate (Andrews & Bonta, 2010), care implică o ajustare a intervenţiei în concordanţă cu nivelul riscului, nevoilor criminogene, precum şi cu stilul de învăţare al infractorului.

Validarea unui astfel de instrument va face posibilă, credem, tocmai evaluarea obiectivă a riscului de recidivă. Planul de supraveghere a condamnatului va cuprinde: o evaluare a nevoilor criminogene; o formulare realistă a unor obiective care trebuie îndeplinite într-un anumit interval de timp (prin utilizarea unor metode de intervenţie); stabilirea şi asumarea responsabilităţilor.

Din punct de vedere managerial şi al politicii penale, un asemenea instrument va permite realizarea unui management al informaţiilor, în măsură să contureze un model al riscului şi nevoilor infractorilor, precum şi evaluarea progreselor infractorilor pe durata intervenţiei. În baza acestor informaţii pot fi elaborate politici penale realiste, realizându-se şi o dimensionare obiectivă a resurselor materiale şi umane ale serviciilor de probaţiune.

Considerăm necesar ca, mai întâi, să clarificăm conceptele utilizate în construcţia şi analiza dimensiunilor prezentate mai sus.

2. Delimitări conceptuale

În cadrul acestui articol ne-am propus să prezentăm şi să analizăm rezultatele obţinute la patru din cele 19 dimensiuni investigate în cadrul chestionarului[1]. O persoană cu o *gândire* obiectivă asupra realităţii, care ştie cine este şi ce poate să realizeze (*imagine şi stimă de sine*), care dispune de capacităţi rezolutive (*rezolvare de probleme*) şi care prezintă o stare de bine în plan fizic, social şi mintal (*sănătate mentală*) este în măsură să ia decizii responsabile, legitime şi să evite implicarea în comportamente de risc.

2.1 Gândire şi comportament

Luarea unei decizii, alegerea unei alternative din mai multe disponibile, reprezintă o componentă a vieţii noastre de zi cu zi. Deciziile sunt influenţate de modul nostru de gândire. Gândirea este în mare măsură un proces care ne permite să descoperim mai uşor soluţiile, aspectele pozitive ale situaţiilor cu care ne confruntăm (Holdevici, 2000). Unii autori (Wade & Travis, 2008) definesc gândirea ca fiind „capacitatea de evaluare a situaţiilor şi a afirmaţiilor în baza unor judecăţi obiective, fundamentate pe dovezi şi mai puţin pe emoţii. Gândirea critică este un stil de gândire care asigură obţinerea unor performanţe şi satisfacţii în rezolvarea problemelor cu care indivizii se confruntă. Este un proces de gândire raţională, care validează capacitatea individului de a rezolva probleme şi de a lua

[1] S-au identificat în cadrul chestionarului un număr de 19 dimensiuni (istorie infracţională, analiză infracţională, date despre familia în care s-a născut şi a crescut subiectul, date despre familia proprie a inculpatului, situaţia spaţiului locativ, educaţie, loc de muncă, venituri, grupul de prieteni, influenţa grupului de prieteni, droguri şi alcool, stil de viaţă, atitudine faţă de infracţiune, lista de probleme şi stabilirea priorităţilor etc.). Dimensiunile, sunt structurate pe subdimensiuni, variabile şi itemi.

decizii conforme cu realitatea. Persoanele cu o gândire critică sunt în măsură să identifice erorile în argumentare şi să facă faţă afirmaţiilor nedovedite" (p.7).

Cogniţia (sau convingerea/credinţa/gândul) conştientă şi/sau inconştientă este un determinant al răspunsului afectiv-emoţional/subiectiv, cognitiv, comportamental şi a unor răspunsuri psiho-fizilogice/biologice, toate inter-relaţionate. Manifestările psiho-patologice sunt rezultatul cogniţiilor disfuncţionale şi/sau iraţionale care pot fi însă identificate şi schimbate (David, 2006).

La baza comportamentului infracţional se află deficienţele din cadrul procesului cognitiv. Unele cercetări (Yochelson & Samenow, 1976) evidenţiază o serie de *structuri cognitive* care facilitează trecerea la actul infracţional (de exemplu: „sunt o victimă; nu contează ce fac, nimeni nu mă va angaja"; „nimeni nu a fost prejudiciat de acţiunile mele, deoarece compania de asigurări va acoperi prejudiciul" etc.).

Modelul lui Ellis, 1962 (modelul A–B–C), care analizează efectul credinţelor emoţionale asupra răspunsului emoţional la evenimente (A – element declanşator; B – gânduri/convingeri generate de acest element; C– consecinţele acestora pe plan emoţional) a fost ulterior dezvoltat de către Beck (1976). Acesta pune în evidenţă raportul care se stabileşte între gândurile negative, comportament şi depresie, identificând trei tipuri de gânduri negative adiacente depresiei. Aceste gânduri sunt prezentate într-o triadă şi vizează percepţia negativă a sinelui („nu sunt suficient de bun"), o perspectivă negativă asupra viitorului („nu se poate întâmpla decât ceva rău") şi asupra lumii înconjurătoare („totul în jurul meu este îngrozitor").

În acest sens, Cook (1980) consideră că infractorii realizează o analiză superficială cost-beneficii a situaţiei, atunci când se decid să se implice în comiterea unei infracţiuni.

2.2 Capacităţi rezolutive

O rezultantă a funcţionării interdependente a mecanismelor cognitive (atenţia, memoria, imaginaţia, creativitatea, procesarea informaţiei vizuale etc.) o reprezintă capacitatea de a găsi soluţii la problemele inerente ale vieţii (Miclea, 1999).

Rezolvarea de probleme reprezintă una dintre cele mai importante abilităţi care stă la baza rezolvării într-un mod adaptativ, satisfăcător şi eficient, a situaţiilor de criză, permiţând adoptarea unei decizii responsabile şi evitarea implicării în comportamente indezirabile (Petrovai, 2009). Rezolvarea de probleme implică două componente: atitudinea faţă de problemă şi abilităţile rezolutive dezvoltate în cadrul unui proces de învăţare socială (Proctor, 2010).

Van Gundy (1981, p. 3) consideră că „o problemă poate fi definită ca fiind orice situaţie în care există o diferenţă între o situaţie concretă şi una aşteptată". Pe baza acestei definiţii, procesul de rezolvare a problemelor a fost definit ca unul în care o situaţie, care nu este aşa cum ar trebui să fie, este schimbată într-una care a devenit cum trebuie să fie (Proctor, 2010).

Wallas (1926) consideră că algoritmul de rezolvare a unei probleme implică patru etape: pregătirea (individul îşi defineşte problema şi explorează posibilităţile de soluţionare a acesteia), incubaţia (atenţia este focalizată spre alte lucruri şi problema se diminuează ca importanţă în sfera conştientului), iluminarea (este descoperită soluţia) şi verificarea (validitatea noii soluţii este testată în situaţii concrete de viaţă).

De regulă un infractor cu un înalt risc de recidivă are patru mari nevoi criminogene (Andrews & Bonta, 2010): comportament antisocial, grup de prieteni orientat antisocial, atitudini antisociale şi o personalitate antisocială. Personalitatea antisocială, caracteristică infractorilor cu risc înalt de recidivă, corelează semnificativ cu problemele de management al agresivităţii, cu impulsivitatea şi cu abilităţile scăzute de rezolvare a problemelor.

În vederea creşterii capacităţilor rezolutive şi nu numai, în practica serviciilor de probaţiune au fost dezvoltate o serie de programe (McGuire, 2002), respectiv Reasoning and rehabilitation sau Straight Thinking On Probation.

În cadrul serviciului de probaţiune, persoanele condamnate – care în urma evaluării au fost identificate ca având o serie de nevoi criminogene legate de incapacitatea de a găsi soluţii la problemele cu care se confruntă – pot fi incluse în cadrul unor programe de antrenare cognitivă, individuale sau de grup („Unul la unul" sau „STOP – Gândeşte şi schimbă"). Pe parcursul şedinţelor programului, infractorii sunt sprijiniţi în a formula definiri adecvate ale problemelor, în explorarea soluţiilor alternative ale problemelor, în alegerea soluţiilor adecvate în raport cu gradul de dezirabilitate legală/socială şi ţinând cont de impactul acestor soluţii pe termen mediu şi lung.

2.3 Imagine şi stimă de sine

Psihologia umanistă defineşte imaginea de sine şi stima de sine drept nevoi de bază ale naturii umane, cu rol esenţial în comportamentul individului, în raport cu alternativele pozitive/negative cu care acesta se confruntă în viaţă.

Imaginea de sine se referă la totalitatea percepţiilor privind abilităţile, atitudinile şi comportamentele personale, fiind o reprezentare mentală a propriei persoane sau o structură organizată de cunoştinţe declarative despre sine, care ghidează comportamentul social (Baban & Petrovai, 2009)

Stima de sine implică componenta evaluativă şi emoţională a imaginii de sine. Conceputul a fost introdus în psihologie de către Williams James în 1890. Acesta considera că stima de sine reprezintă raportul dintre realizările şi aşteptările individului. Încrederea în sine este dată de numărul succeselor şi al eşecurilor unei persoane în timpul experienţelor de viaţă (Mruk, 2010). Stima de sine este o componentă majoră a personalităţii, implică un element de natură afectivă şi un grad mai mare sau mai mic de emoţii pozitive sau negative. Este o discrepanţă între ceea ce individul doreşte să fie (sinele ideal) şi ceea ce este el în realitate (sinele real/perceput).

Branden (1994) defineşte stima de sine din perspectiva conceptelor de competenţă şi valoare, ca un rezultat al modului în care individul reuşeşte să facă faţă provocărilor vieţii într-o manieră responsabilă.

Stima de sine sprijină individul să facă faţă unor situaţii de viaţă precum eşecul, respingerea, pierderea sau, cel puţin, să le facă mai acceptabile. Un nivel crescut al stimei de sine corelează semnificativ cu comportamente precum abilitatea de asumare a riscului, abilitatea de învăţare, stabilirea unor relaţii sănătoase, precum şi cu păstrarea convingerilor proprii. O persoană cu o stimă de sine ridicată este mult mai flexibilă, disponibilă în a se schimba şi reconfigura la nivelul intereselor, deciziilor şi aşteptărilor.

O persoană cu o stimă de sine negativă va tinde să gândească, să simtă şi să se comporte negativ, trăind sentimente de nefericire, anxietate, rigiditate şi chiar probleme de sănătate mentală. În acelaşi timp, o persoană cu o imagine şi stimă de sine pozitive manifestă siguranţă de sine în rezolvarea situaţiilor de criză. Din perspectiva lui Covey (2010), siguranţa de sine este rezultatul identităţii de sine, a demnităţii morale, a unei stime de sănătoase, a unui echilibru emoţional şi al capacităţilor volitive.

Unele cercetări (Oser, 2006) au demonstrat existenţa unei corelaţii între activitatea infracţională şi nivelul scăzut al stimei de sine. Infractorii stabili emoţional, care sunt mai puţin deschişi la experienţe noi şi care au participat la şedinţe de consiliere pe durata executării pedepsei, se percep ca având un nivel ridicat al stimei de sine.

2.4 Stare emoţională şi sănătate mintală

Din perspectivă individuală, sănătatea mintală poate fi definită (Klineberg, 1981) ca fiind o stare subiectivă de bine, o rezultantă a unei dezvoltări armonioase, cognitive şi emoţionale şi care îl face pe individ compatibil cu semenii săi. În conformitate cu definiţia Organizației Mondiale a Sănătății, starea de sănătate este definită ca starea de bine fizic, mental, social şi spiritual a unei persoane. Sănătatea nu presupune doar absenţa bolii sau a infirmităţii (Basavanthappa, 2007).

La baza sănătăţii mintale stă paradigma prin care indivizii percep, înţeleg şi interpretează realitatea, capacitatea acestora de a lua decizii ca urmare a propriei analize, de ale finaliza prin activităţi performante şi satisfăcătoare, capacitatea de a se exprima prin limbaj verbal şi non verbal şi de a oferi un feed-back obiectiv mesajelor persoanelor cu care interacţionează.

Prelipceanu (2013) este de părere că aceste definiţii pot fi înlocuite de modelele de sănătate mintală. În acest sens, autorul consideră că unele modele posibile ale sănătăţii mintale includ trăsături diverse: inteligenţa emoţională; relaţiile obiectuale fireşti, fericite; starea subiectivă de bine, rezistenţa la stres; aptitudinea de a controla ambianţa, capacitatea de auto-actualizare; orientarea adecvată spre viitor; autonomia; identificarea corectă a nevoilor în concordanţă cu identitatea şi sentimentele proprii (p. 24).

Consilierii de probaţiune au în supraveghere beneficiari care prezintă un amestec de emoţii: furie şi tristeţe, teamă de viitor şi o nevoie nesatisfăcută de suport şi relaţii valorizante (Volgelvang, 1996).

În concluzie, starea de sănătate emoţională şi mintală a condamnaţilor aflaţi în supravegherea Serviciului de Probaţiune de pe lângă Tribunalul Bucureşti reprezintă o dimensiune care trebuie avută în vedere în procesul de evaluare a riscului de recidivă.

3. Metodologie

3.1 Metode

În urma analizei bazei de date (2007-2012), existentă în arhiva Serviciului de Probaţiune de pe lângă Tribunalul Bucureşti, s-a procedat la identificarea şi

clasificarea factorilor de risc în cazul condamnaţilor recidivişti. S-au identificat factorii care au favorizat recidiva la persoanele ale căror dosare au fost închise în termenul de încercare. Această analiză s-a realizat prin studierea dosarelor – procese verbale şi planuri de supraveghere (măsuri şi obligaţii impuse de instanţă; obiective/nevoi criminogene stabilite de consilierul responsabil de caz) – la persoanele ale căror dosare au fost închise în termenul de încercare.

Factorii de risc al recidivei, astfel identificaţi, împreună cu cei menţionaţi în literatura de specialitate, au constituit punctul de plecare în vederea elaborării unui chestionar de evaluare a riscului de recidivă.

Vom analiza şi interpreta rezultatele obţinute, în cazul dimensiunilor gândire şi comportament, stare emoţională şi sănătate mintală, imagine şi stimă de sine şi capacităţi rezolutive. În cadrul fiecărei dimensiuni, evaluarea itemilor (şase itemi în cadrul fiecărei dimensiuni) s-a realizat pe o scală de la -3 la + 3 (-3 niciodată, -2 de puţine ori, -1 nivel mediu, +2 de cele mai multe ori, +3 întotdeauna). De asemenea, a fost elaborată o scală de evaluare (-18 la +18) în cadrul fiecărei dimensiuni, în funcţie de numărul de itemi.

Aplicarea chestionarului/instrumentului s-a realizat pe un eşantion pilot, de 100 de persoane condamnate, selectate aleatoriu din baza de date, aflate în supravegherea Serviciului de Probaţiune Bucureşti la momentul începerii studiului.

În vederea analizei statistice a fost utilizat programul S.P.S.S. 11, program statistic pentru ştiinţele sociale.

3.2 Obiective

Obiectivele pe care am dorit să le atingem în cercetarea noastră au fost:

1. Determinarea cantitativă a structurii factorilor fiecărei variabile din cadrul dimensiunilor evaluate;

2. Stabilirea rolului pe care fiecare dimensiune îl are în favorizarea recidivei/evaluarea riscului de recidivă.

3.3 Ipoteze

Ipotezele verificate au fost:

1. Subiecţii intervievaţi nu dispun de capacitatea de a analiza obiectiv consecinţele acţiunilor întreprinse;

2. Subiecţii se caracterizează, pe de o parte, printr-o stare de confuzie, dezorientare, prin incapacitatea de a-şi stabili o direcţie, un sens şi, pe de altă parte, prin utilizarea propriilor mijloace, neinstituţionalizate, în vederea satisfacerii/îndeplinirii nevoilor/obiectivelor;

3. Există o instabilitate comportamentală şi unele distorsiuni cognitive (gânduri disfuncţionale) în cazul subiecţilor investigaţi;

4. Persoanele investigate nu au o perspectivă obiectivă/realistă asupra vieţii, nu sunt în măsură să realizeze o analiză cost-beneficii a efectelor actelor infracţionale.

5. Persoanele intervievate nu dispun de capacitatea de a selecta informaţiile relevante care definesc o anumită problemă, de a stabili relaţii logice între aspectele problemei, de a dezvolta planuri de acţiune, de a lua decizii logice şi prompte şi de a evalua posibilele rezultate ale soluţiilor propuse.

3.4 Analiza şi interpretarea rezultatelor

În cadrul Dimensiunii „Gândire şi comportament" am încercat să surprindem modul în care subiecţii investigaţi percep, înţeleg şi interpretează realitatea, precum şi comportamentul pe care îl asociază deciziei lor, în sensul implicării sau neimplicării în situaţii de risc (obiectiv 2). În acest sens, în cadrul itemului „*Înainte de a acţiona analizez în detaliu situaţia cu care mă confrunt",* 8% dintre aceştia consideră că niciodată nu analizează în detaliu situaţia cu care se confruntă, 40% o examinează de puţine ori, 24% analizează situaţia la un nivel mediu, în timp ce numai 22% analizează de cele mai multe ori în detaliu componentele problemei cu care se confruntă. Numai 6% spun că au întotdeauna un algoritm de rezolvare a problemelor.

De asemenea, în cazul itemului „*În ce măsură acţiunile mele sunt rezultatul unei analize cost-beneficiu"* se validează într-o mare măsură observaţiile anterioare în sensul că, în cadrul procesului decizional, subiecţii nu dispun de capacitatea de a analiza obiectiv consecinţele acţiunilor întreprinse (Ipoteza 1). Astfel, 16% dintre respondenţi consideră că, la baza acţiunilor întreprinse, nu se află „*niciodată*", o analiză cost/beneficiu; 44% dintre aceştia sunt de părere că „*de puţine ori*" analiza cost/beneficiu stă la baza activităţilor întreprinse; 22% dintre respondenţi se poziţionează la un nivel mediu; pentru 6% analiza cost/beneficiu este realizată de „*cele mai multe ori*", în timp ce 12% din persoanele investigate afirmă că „*întot-deauna*", înainte de a acţiona, realizează o analiză cost/beneficiu a viitoarei activităţi.

Din analiza răspunsurilor subiecţilor investigaţi la următorii itemii din cadrul dimensiuni „Gândire şi comportament" se validează afirmaţiile prezentate mai sus, mai precis faptul că majoritatea subiecţilor nu acţionează în virtutea unei analize prealabile. Astfel în cazul itemului „*Îmi place să risc iar situaţiile incitante mă stimulează",* 32% dintre subiecţi sunt de părere că *„într-o mare şi foarte mare măsură"* situaţiile incitante, de risc îi stimulează; 42% dintre respondenţi se poziţionează la un nivel mediu, 26% nu reacţionează emoţional (nu acţionează în condiţii de risc, iar situaţiile incitante nu-i stimulează, ei acţionează după o analiză prealabilă a situaţiei. Atunci când sunt întrebaţi în legătură cu necesitatea regulilor (itemul – „*Regulile sunt făcute pentru a fi încălcate*"), 38% dintre subiecţi sunt de părere că „*de cele mai multe ori şi întotdeauna*" regulile sunt încălcate; 32% se plasează la nivel mediu, în timp ce 18% consideră că „*de puţine ori*" încalcă regulile, iar 8% nu consideră că regulile sunt făcute pentru a nu fi încălcate „*niciodată*", comportamentul acestora din urmă fiind aparent conform cu normele şi regulile sociale. Comportamentul indezirabil al majorităţii subiecţilor investigaţi, în cazul ultimului item, se validează şi din analiza răspunsurilor la itemul *„Îmi place să obţin ceea ce doresc indiferent cum fac acest lucru".* În acest sens se relevă faptul că 38% dintre subiecţi încearcă să îşi îndeplinească (într-o măsură mare şi foarte mare) obiectivele fixate, indiferent de legitimitatea sau nelegitimitatea mijloacelor (Ipoteza 2); 40% se plasează la un *nivel mediu*; pentru 18% dintre respondenţi nelegitimitatea mijloacelor reprezintă o „*problemă mică*", în timp ce doar 8% dintre aceştia aleg (*întotdeauna*) mijloace instituţionalizate în vederea realizării obiectivelor fixate.

Pornind de la faptul că fiecare persoană încearcă să îşi construiască o anumită reprezentare despre sine, pe care ulterior încearcă să o valideze în planul realităţii obiective, în cadrul dimensiunii *„Imagine de sine şi stimă de sine”,* am încercat să surprindem în ce măsură indivizii din grupul investigat au conştientizat cine sunt (ca identitate) şi ce pot să realizeze, indiferent de forma de exprimare (Obiectiv 2).

În acest sens, la itemul *„Sunt conştient de ceea ce pot să realizez în viaţă”*, 12% dintre subiecţi consideră că abilităţile şi deprinderile lor sunt la un nivel foarte scăzut, 26% la nivel scăzut, iar 42% – la nivel mediu. Doar 14% consideră că dispun de abilităţi – în vederea realizării obiectivelor propuse – la un nivel mare şi 6% – la un nivel foarte mare.

Din perspectiva încrederii în sine, a capacităţii de a finaliza ceea ce îşi propun, răspunsurile subiecţilor în cazul itemului *„Am încredere în mine, în capacităţile, abilităţile mele. Analizez ceea ce îmi propun”* relevă că 8% dintre aceştia nu manifestă această încredere şi nu finalizează (*niciodată*) ceea ce au stabilit să întreprindă, 36% – *de puţine ori*, 36% – *nivel mediu*, 12% – *de cele mai multe ori* şi doar 8% dintre subiecţi consideră că reuşesc să finalizeze (*întotdeauna*) ceea ce îşi propun.

Analiza capacităţilor volitive (puterea voinţei, încăpăţânarea, promptitudinea deciziei şi curajul), în cadrul itemului *„Mă mobilizez suficient de mult atunci când întreprind o activitate. Am voinţă”,* relevă că 12% dintre subiecţi apreciază la un nivel foarte scăzut această capacitate, 36% – nivel scăzut, 22% – nivel mediu, 16% – nivel mare şi 14% – nivel foarte mare.

În ceea ce priveşte capacitatea de a-şi evalua potenţialul şi de a se proiecta în viitor, în sensul îndeplinirii obiectivelor stabilite (Eul dorit) sau dimpotrivă, în sensul fricii, temerii neîndeplinirii acestora (Eul temut), în cadrul itemului *„Ceea ce am realizat îmi dă încredere în viitor”,* 14% dintre subiecţi consideră că *niciodată* nu vor fi în măsură de a finaliza obiectivele fixate, 42% sunt de părere că *de puţine ori* se va întâmpla aceasta, 30% sunt la *nivel mediu* şi doar 6% cred într-un eu viitor dorit (*de cele mai multe ori*) şi 8% *întotdeauna*.

Şi în cadrul următorilor itemi referitori la capacitatea subiecţilor investigaţi de a-şi stabili o misiune, un sens şi o direcţie în viaţă (itemul *„Îmi stabilesc o ţintă, un plan, o direcţie şi fac eforturi în vederea realizării lui/ei”*), 48% consideră că *într-o măsură mare şi foarte mare* nu îşi stabilesc o direcţie/o misiune, 34% se poziţionează la un nivel mediu, 28% sunt de părere că stabilirea unei misiuni în viaţă reprezintă o problemă mică şi foarte mică. În cazul itemului *„Folosesc mijloace legitime pentru atingerea obiectivelor mele”*, 30% consideră că într-o proporţie *mare şi foarte mare* nu apelează la mijloace instituţionalizate iar 42% se poziţionează la un *nivel mediu.* În percepţia a 6% dintre respondenţi alegerea unor mijloace legitime în vederea realizării obiectivelor stabilite reprezintă o *problemă mică*, în timp ce pentru 18% dintre aceştia opţiunea pentru aceste nu constituie o problemă. Şi în cadrul acestei dimensiuni se relevă că subiecţii, într-o pondere semnificativă, se caracterizează pe de o parte printr-o stare de confuzie, dezorientare, prin incapacitatea de a-şi stabili o direcţie, un sens iar pe de altă parte, prin

utilizarea de către aceştia a propriilor mijloace, neinstituţionalizate în vederea satisfacerii/îndeplinirii nevoilor/obiectivelor (Ipoteza 2).

În cadrul dimensiunii referitoare la *„Starea emoţională şi mentală”* a subiecţilor investigaţi, pornind de la definiţia OMS a sănătăţii mentale, ca fiind o *stare de bunăstare fizică, mentală şi socială completă şi nu doar absenţa bolii şi infirmităţii,* precum şi de la concepţia lui Beck, care consideră că între stimul, emoţii, gândire, comportament şi depresie există o interdependenţă, am încercat să surprindem atât starea emoţională, mentală a subiecţilor investigaţi, cât şi modul în care aceasta influenţează recidiva (Obiectiv 2).

În acest sens (itemul – „*Mă gândesc că nu o să reuşesc prea multe în viaţă”*), 36% de subiecţi consideră că de cele mai multe ori le este teamă că nu o să reuşească/nu o să realizeze prea multe în viaţă, 24% sunt la nivel mediu, în timp ce 40% dintre subiecţi (variabila „*Am griji şi îmi este teamă dar nu ştiu de ce”*) îşi fac griji şi temeri fără a şti de ce – anxietate fără obiect – (întotdeauna – 2%, de cele mai multe ori – 38% iar 20% percep această anxietate la nivel mediu).

La itemul „*Mă simt ca şi cum aş fi un ratat, foarte iritat, într-o pasă proastă fără absolut nici un motiv*”, 24% de subiecţi consideră că întotdeauna (2%) şi de cele mai multe ori (22%) au o stare de iritare, se percep ca fiind persoane ratate, într-o pasă proastă, fără nici un motiv, 38% percep condiţiile exterioare ambientale (itemul – „*Totul în jurul meu este descurajant”*) ca fiind descurajante (4% întotdeauna şi 32% de cele mai multe ori) iar 34% au sentimentul că viitorul (itemul – „*Am sentimentul că viitorul nu o să-mi aducă satisfacţii”*) nu o să le aducă mulţumiri şi satisfacţii.

Se evidenţiază un dezechilibru emoţional, o instabilitate comportamentală, precum şi existenţa unor distorsiuni cognitive (a unor gânduri disfuncţionale) în cazul subiecţilor investigaţi, cu atât mai mult cu cât ponderile medii pe itemii investigaţi variază între 22% şi 30% (Ipoteza 3).

În cazul dimensiunii „*Capacităţile rezolutive*” am încercat să surprindem rolul pe care îl joacă capacitatea subiecţilor de a lua decizii, de a identifica şi soluţiona problemele cu care se confruntă în reiterarea comportamentului infracţional (obiectiv 2). În acest sens, s-a validat că în cazul itemului „*Analizez în prealabil consecinţele viitoarelor acţiuni”*, 58% dintre subiecţi (2% – niciodată şi 56% – de puţine ori) nu iau decizii în baza unei analize a consecinţelor actului lor – analiza cost/beneficiu (Ipoteza 4).

De asemenea, din analiza răspunsurilor reiese că 50% dintre subiecţi nu sunt în măsură să identifice problema cu care confruntă (Ipoteza 4) (itemul – „*După culegerea informaţiilor relevante, identific problema cu care mă confrunt”*), deoarece 52% nu au aptitudini de culegere a informaţiilor relevante şi de stabilire a relaţiilor dintre componente (Ipoteza 5) (itemul – „*Stabilesc relaţii între componentele problemei cu care mă confrunt”*).

Dificultăţile rezolutive se relevă şi în faptul că subiecţii investigaţi nu sunt în măsură să evalueze rezultatele posibile ale soluţiilor propuse în cazul problemelor cu care se confruntă (Ipoteza 4) (52%) (itemul – „*Evaluez rezultatele posibile ale soluţiilor propuse”*) nu au exerciţiul luării unor decizii logice şi bine încadrate în

timp (Ipoteza 5) (52%) (itemul – „*Iau decizii logice şi bine încadrate în timp"*) şi, bineînţeles, nu dispun de capacitatea de a stabili şi implementa un plan de acţiune (56%) (itemul – „*Dezvolt planuri de acţiune"*) (Ipoteza 5).

Incapacitatea de a găsi soluţii la problemele cu care se confruntă (vezi triada Beck) se reflectă în faptul că 26% dintre subiecţii investigaţi consideră formele de manifestare ale depresiei ca fiind o problemă mare (8%) şi foarte mare (18%), în timp ce 22% apreciază această problemă la un nivel mediu, iar 14% o percep ca pe o problemă mică. Un număr de 38% dintre subiecţi nu apreciază depresia ca fiind o problemă cu care se confruntă.

Absenţa încrederii în propriile capacităţi se manifestă în cazul a 48% dintre subiecţi. Nemulţumirea faţă de sine este prezentă la 46% dintre subiecţi. De asemenea, absența încrederii într-un viitor mai bun (evidențiată la 48% dintre subiecți) generează sentimente de frică, de teamă față de necunoscut, și griji de cele mai multe ori fără un obiect clar identificat (50% dintre subiecţi).

În concluzie, o persoană care are o *gândire* neobiectivă asupra realităţii, care nu ştie cine este şi ce poate să realizeze (*imagine şi stimă de sine*), care nu dispune de capacităţi rezolutive (*rezolvare de probleme*) şi care nu prezintă o stare de bine în plan fizic, social şi mintal (*sănătate mentală*) nu este în măsură să ia decizii responsabile, legitime şi să evite implicarea în comportamente de risc. Este situaţia subiecţilor din lotul investigat. În acest caz se confirmă necesitatea de continuare a cercetării pe un eşantion la nivel naţional, astfel încât în final să se valideze un instrument care ar permite şi în România realizarea unui management al informaţiilor în măsură să descrie un profil al riscului infractorilor şi să măsoare progresele acestora pe durata intervenţiei. Având aceste informaţii, pot fi elaborate politici penale corespunzătoare, pot fi alocate resurse în mod realist şi raţional atât la nivelul comunităţii cât şi la nivel individual, în cazul persoanelor vulnerabile.

4. Concluzii

În cadrul procesului decizional, subiecţii investigaţi nu dispun de capacitatea de a analiza obiectiv consecinţele acţiunilor întreprinse. Majoritatea subiecţilor nu acţionează în virtutea unei analize prealabile şi consideră că regulile sunt legiferate pentru a fi încălcate. Totodată, subiecţii investigaţi încearcă să-şi îndeplinească obiectivele fixate indiferent de legitimitatea sau nelegitimitatea mijloacelor.

În cazul dimensiunii „Imagine de sine şi stimă de sine", majoritatea subiecţilor se caracterizează, pe de o parte, printr-o stare de confuzie, prin dezorientare, prin incapacitatea de a-şi stabili o direcţie, un sens şi, pe de altă parte, prin utilizarea propriilor mijloace, neinstituţionalizate, în vederea satisfacerii/îndeplinirii nevoilor/obiectivelor

Se evidenţiază un dezechilibru emoţional, o instabilitate comportamentală şi existenţa unor distorsiuni cognitive (a unor gânduri disfuncţionale) în cazul subiecţilor investigaţi, cu atât mai mult cu cât ponderile medii pe itemii investigaţi variază între 22% şi 30%.

Pe de altă parte, prsoanele investigate nu au o perspectivă obiectivă/realistă asupra vieţii, nu sunt în măsură să realizeze o analiză cost/beneficii a efectelor actului infracţional.

S-a evidenţiat incapacitatea multora dintre subiecţi de a selecta informaţiile relevante ce definesc o anumită problemă, implicit identificarea problemei, a relaţiilor logice între componentele sale, de a dezvolta planuri de acţiune, de a lua decizii logice şi încadrate în timp şi de a evalua rezultatele posibile a soluţiilor propuse.

Bibliografie

Andrews, D. A., & Bonta, James. (2010). *The psychology of criminal conduct* (5th ed.). Albany, N.Y.: Lexis Nexis/Anderson Pub.

Basavanthappa, B.T. (2007). *Psychiatric Mental Health Nursing*. New Delhi.

Băban, A., & Petrovai, D. (2009). Autocunoaştere şi dezvoltare personală. In A. Băban (Ed.), *Consiliere educationala. Ghid metodologic pentru orele de dirigentie si consiliere*. Cluj Napoca.

Beck, Aaron T. (1976). *Cognitive therapy and the emotional disorders*. New York: International Universities Press.

Branden, Nathaniel. (1994). *The six pillars of self-esteem*. New York, N.Y.: Bantam.

Cook, P.J. (1980). *Research in Criminal Deterrence: Laying the Groundwork for the Second Decade*. Crime and Justice, *2*, 211-268.

Covey, S. (2010). *Eficiența în 7 trepte sau un abecedar al înțelepciunii*. Bucureşti: ALL.

David, D. (2006). *Metodologia cercetării clinice. Fundamente*. Iaşi: Polirom.

Ellis, A. (1962). *Reason and emotion in psychotherapy*. New York: Lyle Stewart.

Holdevici, I. (2000). *Gândirea pozitivă*. Bucureşti: Dual Tech.

Klineberg, O. (1981). *Mental health: an interdisciplinary and international perspective*. Austin, TX: Hogg Foundation for Mental Health, Publications Division.

McGuire, James. (2002). Motivation for what? Effective programmes for motivated offenders. In M. McMurran (Ed.), *Motivating Offenders to Change: A Guide to Enhancing Engagement in Therapy*. Chichester: John Wiley and Sons.

Miclea, M. (1999). *Psihologie cognitivă, Modele teoretico experimentale*. Iaşi: Polirom.

Mruk, J.C. (2010). Self Esteem. In I. B. Weiner & W. E. Craihhead (Eds.), *Corsini Encyclopedia of Psychology and Behavioral Science*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, Inc.

Oser, C.B. (2006). *The Criminal Offending–Self-Esteem Nexus: Which Version of the Self-Esteem Theory Is Supported?* The Prison Journal, *86*(3), 344-363.

Petrovai, D. (2009). Rezolvarea de probleme. In A. Băban (Ed.), *Consiliere educațională. Ghid metodologic pentru orele de dirigenție și consiliere*. Cluj Napoca: Editura ASCR.

Prelipceanu, D. (2013). Sănătate mintală vs Tulburare psihică. In D. Bulgaru, V. Astărăstoaie şi colab. (Ed.), *Expertiză Medico Legală Psihiatrică, Abordare interdisciplinară*. Iaşi: Timpul.

Proctor, Tony. (2010). *Creative problem solving for managers : developing skills for decision making and innovation* (3rd ed.). London; New York: Routledge.

Robinson, Gwen, & Crow, Iain. (2009). *Offender rehabilitation: theory, research and practice*. Los Angeles; London: SAGE.

Van Gundy, A. B. . (1981). *Techniques of Structured Problem Solving*. New York: Wiley & Sons, Inc.

Vogelvang, B. O. (1996). *Improving Communication, Co-operation and Responsiveness in Multi-Problem Families*. Who Cares. London: Wiley and Sons.

Wade, Carole, & Tavris, Carol. (2008). *Invitation to psychology* (4th ed.). Upper Saddle River, NJ: Pearson/Prentice Hall.

Wallas, Graham. (1926). *The art of thought*. London,: J. Cape.

Yochelson, Samuel, & Samenow, Stanton E. (1976). *The criminal personality*. New York: J. Aronson.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

SIMPOZIONUL NAŢIONAL „TEOLOGIE ŞI LOGICĂ”

(Arad, 18–19 aprilie 2013)

MARIUS DOBRE

În organizarea Facultăţii de Teologie Ortodoxă a Universităţii „Aurel Vlaicu” din Arad şi a Institutului de Filosofie şi Teologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române, a avut loc în aula facultăţii mai sus menţionate simpozionul „Teologie şi Logică”.

Alăturarea celor două domenii care au depăşit demult aparenta ireconciliabilitate a fost un nou prilej de a arăta unul altuia utilitatea teoretică în cercetarea teologică sau filosofică. Că a fost vorba de o logică speculativă, capabilă să înglobeze cu succes discursul sau faptul religios, de logica obişnuită (fie în varianta clasică, fie în cea modernă), capabilă să structureze (şi nu să distrugă) discursul religios, de simpla raţionalizare sau analiză conceptuală a dogmelor şi enunţurilor de credinţă, comunicările celor prezenţi au fost toate în acord cu ideea expusă mai sus, anume că cele două domenii pot conviețui cu succes, unul dintre ele (logica) putând sta la baza celuilalt (teologia).

Majoritatea participanţilor au fost profesori de la Facultatea de Teologie din Arad sau cercetători de la Institutul de Filosofie şi Psihologie, dar au fost şi invitaţi de la Facultatea de Filosofie a Universităţii de Vest din Timişoara sau de la diferite instituţii monahale locale.

Prima zi, joi, 18 aprilie, a debutat cu un *Te Deum* ţinut în Capela Facultăţii de Teologie. Au urmat Cuvântările de salut: ÎPS dr. Timotei Seviciu, arhiepiscopul Aradului; prof. univ.dr. Ramona Lile, rectorul Universităţii „Aurel Vlaicu”; prof. univ. dr. Lizica Mihuţ, preşedintele Consiliului Academic al Universităţii „Aurel Vlaicu”; acad. Alexandru Surdu, directorul Institutului de de Filosofie şi Teologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române; pr. prof. dr. Ioan Tulcan, decanul Facultăţii de Teologie din Arad. După aceste cuvântări a avut loc un scurt concert coral având ca protagonişti câţiva studenţi ai Facultăţii de Teologie, după care au venit cele două reprize de susţinere a comunicărilor (întrerupte de dezbaterile de rigoare), având ca moderatori pe Adrian Lemeni (prima) şi Mihai D. Vasile, pr. Ştefan Buchiu (cea de a doua). Au susţinut comunicări: acad. Alexandru Surdu, *Logica religiei. Realizări şi perspective*; Mihai D. Vasile, *Logica*

Cercetări filosofico-psihologice, anul V, nr. 1, p. 131–132, Bucureşti, 2013

resemnificării religioase; pr. Ştefan Buchiu, *Argumentaţia logică a dogmei hristologice în „Dogmatica" Sf. Ioan Damaschin*; Ioan Biriş, *Soluţii logice pentru dogmele religioase: de la Lucian Blaga la Constantin Noica*; Cosmin Dumitrescu, *Trinitatea din perspectiva logicii dialectico-speculative*; Adrian Lemeni, *Implicaţii epistemologice ale teoremelor lui Godel valorificate în relaţia dintre teologie şi logică*; Dragoş Popescu, *Argumentul ontologic la Hegel*; pr. Daniel Buda, *Logica în opera Sf. Eustaţiu al Antiohiei*; Ştefan Dominic Georgescu, *Conceptul de Absolut la Hegel*.

În a doua zi a simpozionului, vineri, 19 aprilie, a continuat susţinerea comunicărilor, moderate în prima parte de acad. Alexandru Surdu şi Cristinel Ioja, în a doua parte de Florea Lucaci şi pr. Daniel Buda. Au mai prezentat comunicări: Teodor Dima, *Logică şi religie*; Florea Lucaci, *Interpretări logico-filosofice în cuvântările despre Dumnezeu ale Sf. Grigorie Teologul*; pr. Nicolae Brânzea, *Logica dogmelor*; Mihai Popa, *Imaginar istoric şi discurs filosofic în „Divanul" lui Dimitrie Cantemir*; Nicolae Georgescu, *Fiorul religios în primele poezii ale lui Mihai Eminescu*; pr. Ioan Tulcan, *Relevanţa catafatismului în teologie pentru exprimarea logică a experienţei Bisericii*; pr. Ion Popescu, *Elemente de logică în epistolele pauline*; Cristinel Ioja, *Structura logic-paradoxală a dogmei hristologice în „Ambigua" Sf. Maxim Mărturisitorul*; Sergiu Bălan, *Concepţia lui Collingood despre religie*; Marius Dobre, *Diferenţe conceptuale între ortodoxie şi catolicism în viziunea lui Mircea Vulcănescu*; arhim. Teofan Mada, *Raţionalitatea credinţei în Dumnezeu*.

SESIUNEA ŞTIINŢIFICĂ „SPIRU HARET(1851-1912)”

TRIUMFUL PEDAGOGIEI ROMÂNEŞTI

(Bucureşti, 17 mai 2013)

MIHAI POPA

Pe data de 17 mai 2013, a avut loc în Aula Academiei Române sesiunea ştiinţifică „Spiru Haret (1851–1912), triumful pedagogiei româneşti”, organizată de Secţia de Filosofie, Teologie, Psihologie şi Pedagogie şi Ştiinţele Educaţiei a Universităţii Bucureşti. Lucrările au fost moderate de către domnul acad. Alexandru Surdu. Cuvântul de deschidere a fost susţinut de preşedintele Academiei Române, acad. Ionel Haiduc. Au fost prezentate lucrări despre contribuţia lui Spiru Haret, în domeniul ştiinţelor educaţiei, sociologiei sau învăţământului naţional de către acad. Mircea Maliţa, *Moştenirea lui Haret*, prof. univ. dr. Ion Negruţ-Dobridor, *Concepţia sociologică a lui Spiru Haret şi fundamentele pedagogiei*, prof. univ. dr. Emil Păun, *Concepţia sociologică a lui Spiru Haret despre învăţământ, şcoală şi educaţie*, prof. univ. dr. Viorel Niculescu, *Spiru Haret: pedagogie şi umanism*, prof. univ. dr. Ovidiu Pâinişoară, *Actualitatea ideilor pedagogice ale lui Spiru Haret*. În cuvintele vorbitorilor au fost subliniate valoarea şi actualitatea activităţii ştiinţifice, politice şi pedagogice a personalităţii evocate.

Spiru Haret s-a remarcat după susţinerea doctoratului în matematică la Universitatea din Paris, la 18/30 ianuarie 1878, cu o teză despre mecanica cerească, având titlul *Sur l’invariabilité des grands axes des orbites planétaires*. Cariera ştiinţifică şi-a continuat-o în ţară, ca profesor de mecanică al Universităţii din Bucureşti, în 1878, şi profesor de geometrie analitică la Şcoala de Poduri şi Şosele, în 1881. Ulterior, preocupat de problemele şcolii româneşti, devine, în 1882, membru în Consiliul permanent al instrucţiei, inspector general al şcolilor (1883-1885) şi secretar general al Ministerului Cultelor (februarie 1885-aprilie 1888). Datele de mai sus sunt preluate după Traian Lalescu, cel care îl omagia cu ocazia împlinirii a 60 de ani. Tot el îi va prezenta lucrarea *Mecanica socială* într-o recenzie apărută în Convorbiri literare (XLV, 1911), un studiu prin care Spiru Haret aplică logic de tip matematic în studierea fenomenelor sociale. Dinamica vieţii sociale poate fi studiată, în opinia sa, cu ajutorul postulatelor mecanicii, dacă „se poate stabili pe cale experimentală [...] că aceste postulate sunt adevărate şi în societate”.

Plecând de la studiile sale în domeniul matematicii, coroborate cu experienţa didactică şi administrativă, în urma căreia a căutat să sistematizeze doctrina pedagogică şi sistemul de învăţământ, Haret introduce în studiul sociologiei o serie

Cercetări filosofico-psihologice, anul V, nr. 1, p. 133–134, Bucureşti, 2013

de concepte din domeniul ştiinţelor exacte, astfel încât forţele care acţionează la nivel social şi istoric să fie teoretizate cu ajutorul teoriei matematicii sau mecanicii (mecanica socială). Nu este singulară iniţiativa sa, spune Lalescu, Haret putând avea ca exemplu economia politică matematică sau şcoala matematică a lui Cournot şi Quételet, continuată de Panteleoni, Jevous, Vilfredo Pareto şi Wolras, care divizează disciplina economică în economie politică şi economie politică aplicată. Logica mecanicii sociale nu poate fi însă redusă la cea matematică, la raportul dintre forţele sociale ori la studiul statistic, sociologia „geometrică" trebuind să ia în consideraţie şi fenomenele culturale ca şi pe cele istorice, doctrinele politice şi studiile etnografice, antropologice ş.a. Este însă o contribuţie prin care Haret a prezentat opiniei ştiinţifice naţionale şi europene o ipoteză de studiu sociologic formulată clar şi concis, care a fost apreciată ca atare în mediul academic.

Spiru Haret a rămas în conştiinţa contemporană ca un reformator al Şcolii româneşti, iar majoritatea celor care l-au evocat cu ocazia acestor sesiuni ştiinţifice a subliniat modul în care a ştiut să îmbine pregătirea ştiinţifică şi activitatea politică. Cercetarea sa în domeniile ştiinţelor exacte şi a ştiinţelor sociale, chiar dacă nu a dus la o definiţie „metrică" a omului social sau la aprecierea numerică a valorii morale sau intelectuale a indivizilor, a contribuit, fără îndoială, la dezvoltarea metodelor sociologice şi îmbunătăţirea educaţiei în şcolile noastre începând cu cele săteşti şi terminând cu învăţământul universitar de cel mai înalt nivel.

SIMPOZIONUL NAŢIONAL „CONSTANTIN NOICA”

EDIŢIA A V-A

CUM E CU PUTINŢĂ CEVA NOU

(Timişoara, 24–25 mai 2013)

VICTOR EMANUEL GICA

Organizat anual de Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române şi ajuns la a V-a ediţie, Simpozinoul Naţional *Constantin Noica* s-a desfăşurat în acest an la Timişoara, în zilele de 24 şi 25 mai, cu concursul Facultăţii de Ştiinţe Politice, Filosofie şi Ştiinţe ale Comunicării şi Institutului de Cercetări Social-Politice din cadrul Universităţii de Vest din Timişoara.

Tema ediţiei – „Cum e cu putinţă ceva nou”, inspirată din titlul tezei de doctorat publicată de Constantin Noica în anul 1940, a atras un număr mare de participanţi cu comunicări ştiinţifice şi un numeros public interesat de cugetarea şi de personalitatea filosofului român.

În deschiderea oficială a Simpozionului au luat cuvântul prof. univ. dr. Marilen Pirtea, rectorul Universităţii de Vest din Timişoara, conf. dr. Gheorghe Clitan, decanul Facultăţii de Ştiinţe Politice, Filosofie şi Ştiinţe ale Comunicării, precum şi acad. Alexandru Surdu, directorul Institutului de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române.

Lucrările primei zile a Simpozionului au fost moderate, în prima parte, de prof. univ. Dr. Ioan Biriş. Au fost susţinute următoarele comunicări: acad. Alexandru Surdu, *Posibilitatea noului în filosofie*; prof. univ. dr. Ioan Biriş, *Logica invenţiei spirituale şi problema inerenţei la Constantin Noica*; prof. univ. dr. Ionel Buşe, *Constantin Noica: autobiografia unei idei şi logosul verbo-iconic*; prof. univ. dr. Ion Dur, *Între „omul mediocru” şi inerţia „domnişorului mulţumit”*; prof. univ. dr. Nicolae Georgescu, *Orizonturi mereu noi în eminescologie*; cercetător ştiinţific I dr. Ionuţ Isac, *Între „Philosophia Perennis” şi „Ingenuum Perenne”. Constantin Noica despre cum e cu putinţă ceva nou*; conf. univ. dr. Alexandru Petrescu, *Morfologia iniţierii şi desprinderii lui C. Noica de idealismul german*; conf. univ. dr. Adrian Niţă, *Între modernitate şi romantism: Noica despre individual*; cercetător ştiinţific III dr. Claudiu Baciu, *Noul şi principiul parmenidian al identităţii: o abordare noiciană*; lector univ. dr. Lucian Vasile Szabo, *Imagologie, gazetărie şi aprecieri inconfortabile la Constantin Noica*.

Cercetări filosofico-psihologice, anul V, nr. 1, p. 135–137, Bucureşti, 2013

În finalul primei părţi au avut loc două lansări de carte. Cea dintâi a cuprins prezentarea, de către domnul Gheorghe Clitan, a volumului reunind lucrări ştiinţifice ale profesorului Constantin Grecu, intitulat *Logica şi filosofia interogaţiei*, şi a fost urmată de mai multe luări de cuvânt care au omagiat activitatea deosebită a profesorului timişorean.

Domnul Dragoş Popescu a prezentat volumul *Simpozionul Naţional Constantin Noica, ediţia a IV-a. „La început era Cuvântul"* (coord. Alexandru Surdu, ediţie îngrijită de Ovidiu G. Grama, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2013).

În partea a doua, destinată comunicărilor şi discuţiilor pe marginea acestora, au prezentat: prof. univ. dr. Florea Lucaci, *Platon, după Noica, sau despre geneza noului în ordinea gândirii*; prof. univ. dr. Cornel Haranguş, *Noica despre cultura europeană*; conf. univ. dr. Gheorghe Clitan, *Ipostaze ale lui „Cum e cu putinţă ceva nou" în gândirea critică*; c.ş. III dr. Dragoş Popescu, *Noica şi Hegel*; lector univ. dr. Claudiu Mesaroş, *Regional, naţional, universal*; lector univ. dr. Cătălin Stănciulescu, *Nelimitatul care poate fi înţeles este rostirea*; c.ş. III dr. Titus Lates, *Logica lui Hermes şi posibilitatea unei logici a invenţiei*; c.ş. III dr. Marius Dobre, *Cum e cu putinţă să-ţi iubeşti condiţia de român. Cazul Constantin Noica*; asist. univ. dr. Iasmina Petrovici, *Decadenţă şi responsabilitate. Câteva consideraţii privind etica lui Constantin Noica*; c.ş. III dr. Mihai Popa, *Cum e posibil ceva nou în ştiinţa Renaşterii din perspectiva lui Constantin Noica*; dr. Marian Nencescu, Timpul blând *vs* kairos – *paradigme ale temporalităţii umanizate*; drd. Doina Rizea, *Excesul ca măsură a încrederii la gruparea „Criterion"*; student masterand Sergiu Spătan, *Despre proprietăţile dispoziţionale sau cum este cu putinţă* schimbarea; c.ş. III drd. Victor Emanuel Gica, *Şase funcţii judicative la Constantin Noica*; prof. Raluca Zablatoschi, *Noica: filosofia – „un joc secund mai pur"*; dr. Adrian Mircea Dobre, *Conceptul de cultură la Noica şi Rădulescu-Motru*.

Programul celei de-a doua zile a Simpozionului a a fost destinat, în prima parte, lucrărilor şi discuţiilor, avându-l ca moderator pe academician Alexandru Surdu.

În cadrul acesteia au prezentat: acad. Alexandru Boboc, *Kant în interpretarea lui Noica*; prof. univ. dr. Mircea Lăzărescu, *Constantin Noica şi orizontul întrebărilor filosofice*; lector univ. dr. Ion Hirghiduş, *Constructivismul culturii de tip ontologic şi spiritul unei mathesis universalis*; cercetător şt. III dr. Mihail M. Ungheanu, *Metafora vie: mediere între vechi şi nou*; prof. dr. Ion Filipciuc, *Constantin Noica, în retragerea duhovnicească din Cernăuţi (august 1943)*; cercetător şt. Dr. Ştefan-Dominic Georgescu, *Noica despre conceptul de* situaţie logică; dr. Mihaela Meral Ahmed, *Noul de la Noica la filosofia postmodernă: Rolul tradiţiei filosofice în reinventarea ineditului*; drd. Johanna Ioana Schweighoffer, *Etnie şi naţiune – concepte ale unui univers semantic controversat*; prof. dr. Florentina Leucuţia, *Despre „...simţind de tânăr că un cuvânt poate fi mângâiat sau compătimit ca o fiinţă vie"*; cercetător şt. drd. Şerban N. Nicolau, *Cum e cu putinţă ceva nou şi interpretarea lui Aristotel*; cercetător şt. asoc. drd. Cezar Roşu, *Logica invenţiei şi ieşirea din blocajul tautologic*; Marian Rădulescu (critic de film), *Noica şi ochiul interior al cinematografului*.

A doua parte lucrărilor a inclus vizionarea filmului „Cărările din Păltiniş. O preumblare cu filosoful Constantin Noica", urmată evocarea unor momente din

viaţa lui Constantin Noica de către unii dintre participanţi, care au avut ocazia să-l cunoască personal pe filosoful român. Au luat cuvântul: prof. univ. dr. Mircea Lăzărescu, prof. dr. Ion Filipciuc, conf. univ. dr. Ilona Bîrzescu, prof. univ. dr. Dan Negrescu, prof. univ. dr. Adriana Babeţi, prof. univ. dr. Constantin Grecu.

În ultima parte, destinată comunicărilor şi discuţiilor pe marginea acestora, au prezentat: acad. Teodor Dima, *Explicaţia în logica lui Hermes*, prof. univ. dr. Anton Adămuţ, *Despre cum e cu putinţă ceva nou – cazul Diotima şi problema* ironiei; cercetător şt. III dr. Mona Mamulea, *Ce aduce nou filosofia românească?*; conf. univ. dr. Marin Diaconu, *Colaborarea lui Noica la* Gazeta literară *şi* România literară; prof. univ. dr. Mihai D. Vasile, *Arheitate şi noutate în Cuvântul dintru început* şi cercetător şt. drd. Ovidiu G. Grama, *Despre progres în filosofie*.

Comunicările ştiinţifice prezentate în cadrul lucrărilor vor alcătui cuprinsul volumului *Simpozionul Naţional Constantin Noica, ediţia a V-a. „Cum e cu putinţă ceva nou”*.

Diversitatea abordărilor reflectată prin subiectele comunicărilor, care nu s-au limitat la domeniul strict al filosofiei, a fost în mod evident încurajată şi de tema ediţiei Simpozionului, „Cum e cu putinţă ceva nou” – o temă deschisă către domenii variate ale culturii, însă această diversitate dovedeşte interesul deosebit de care se bucură şi astăzi opera şi personalitatea lui Constantin Noica.

Alături de lucrările specifice sesiunilor de comunicări ştiinţifice, ediţia a V-a a Simpozionului *Constantin Noica* a prilejuit şi alte manifestări şi evenimente: Sesiune de eseuri ale studenţilor de la specializarea Filosofie a Universităţii de Vest din Timişoara şi ale elevilor care au câştigat concursul „Din lumea Sofiei” (24-25 mai); expoziţia de grafică şi artă plastică a lucrărilor elevilor de la Liceul de Artă Plastică din Timişoara, coordonator prof. Adela Kun (24 mai); *Vitrina cu cărţi* – expoziţie de ediţii princeps Constantin Noica, realizată de studenţii specializării Ştiinţe ale Informării şi Documentării din cadrul Facultăţii de Ştiinţe Politice, Filosofie şi Ştiinţe ale Comunicării, coordonator: lector univ. dr. Maria Micle.

Interesul deosebit faţă de evenimentele prilejuite de Simpozion a fost reflectat şi în afara spaţiului propriu-zis de desfăşurare a acestuia, în presa şi în mass-media locală, domnii academicieni Alexandru Surdu şi Alexandru Boboc fiind invitaţii speciali ai unei emisiuni de televiziune dedicată evenimentului.

COLOCVIUL INTERNAŢIONAL „EMIL CIORAN”

EDIŢIA A XVIII-A

TRANSFIGURATIONS

(Sibiu–Răşinari, 16–18 mai 2013)

MARIUS DOBRE

Pe meleagurile natale ale lui Emil Cioran s-a reluat anul acesta colocviul internaţional dedicat acestuia (după o pauză de un an, datorată dispariţiei dintre cei vii, în 2012, a principalului organizator al acestei manifestări ştiinţifice, Eugène van Itterbeck, director al Centrului de Studii Cioran şi editor al publicaţiei „Cahiers Emil Cioran. Approches critiques”).

Colocviul a fost organizat de Facultatea de Litere şi Arte a Universităţii „Lucian Blaga” din Sibiu, Departamentul de Studii Romanice, Colectivul de Studii Franceze şi Francofone în colaborare cu Biblioteca „Astra”, Centrul Cultural Interetnic „Transilvania” din Sibiu, Primăria Răşinari. Partener media a fost Radio România Târgu Mureş, reprezentat de Margareta Puşcaş.

În prima zi a colocviului, pe 16 mai, la Facultatea de Litere şi Arte, a avut loc mai întâi un atelier de traducere sub direcţia lui Nicolas Cavaillès (tânăr traducător din română în franceză) şi a Mihaelei Genţiana-Stănişor, cu participarea lui Fernando Klabin din Brazilia. A urmat prezentarea comunicărilor studenţilor, şedinţă mediată de Doina Constantinescu, şi prezentarea revistei „Europa” din Novi Sad (Serbia) de către Pavel Gătăianţu, directorul revistei.

Lucrările celei de a doua zi a colocviului au avut loc în corpul nou al Bibliotecii „Astra” şi au început cu un cuvânt de deschidere al Alexandrei Mitrea, decan al Facultăţii de Litere şi Arte. Conferinţa inaugurală a fost susţinută de Nicolas Cavaillès (Franţa): *Scandale et déception*. Au urmat trei reprise de comunicări ale invitaţilor. Au conferenţiat: Aurélien Demars (Franţa) – *Le mal de la transfiguration*; Sara Danièle Bélanger Michaud (Canada) – *La conversion comme paradigme d’une dialectique écriture-lecture*; Caroline Laurent (Franţa) – *Contre les Lumières, deux lumières de Cioran*; Pierre Garrigues (Tunisia) – *Transfigurations: défiguration, „Des gueules, des gueules partout”*; Sorin Lavric (România) – *Cioran et Noica. La rétrospective d’une amitie*; Gabriel Popescu (România) – *En traversant „une poïétique/poétique de l’ambiguïté” cioranienne vers une herméneutique de celle-ci: l’ambiguïté de Cioran comme trans-figuration*

Cercetări filosofico-psihologice, anul V, nr. 1, p. 139–140, Bucureşti, 2013

de sa peur politique – selon le modèle de Gracián; Marin Diaconu (România) – *Emil Cioran şi Petru Comarnescu*; Josef Schovanec (Franţa) – *Transfigurer le langage: Cioran et la réécriture de Heidegger*; Rodica Fofiu (România) – *Cioran à propos de la „Transfiguration de la Roumanie". Extraits de correspondance*; Mihaela Genţiana-Stănişor (România) – *„Aveux et anathèmes" ou la transfiguration de la philosophie*; Mircea Lăzărescu (România) – *La question du doute chez Cioran et sa relation avec le scepticisme spirituel du XXe siecle*; Marius Dobre (România) – *La transfiguration d'un amour, l'amour du pays*; Mihai Popa (România) – *Art et transfiguration humaine chez Cioran*; Doina Constantinescu (România) – *Les nostalgies de Cioran – une schéhérezade insomniaque*; Ana Selejean (România) – *Emil Cioran dans un tableau de génération*; Carmen Oprişor (România) – *Emil Cioran: masque qui rit, masque qui pleure*. Comunicările au fost susţinute în limba franceză şi în limba română.

În cea de a treia zi, activităţile colocviului s-au mutat la Răşinari. În sala de consiliu a Primăriei Răşinari, primarul Bucur Bogdan a ţinut o alocuţiune de deschidere, urmată de câteva lansări de carte: Cioran, *Oeuvres*, ediţie 2011, în Collection de la Pléiade, editată de Nicolas Cavaillès şi Aurélien Demars; Cioran, *Opere* (lucrările româneşti), editată de Marin Diaconu; Mircea Lăzărescu, *Chin, extaz şi nebunie înaltă în secolul XX. Cronica a trei zile, prilejuite de comemorarea centenarului naşterii lui Cioran, povestită de un psihopatolog*; Sara Danièle Bélanger Michaud, *Cioran ou les vestiges du sacré dans l'écriture*. În continuare, a avut loc un spectacol de teatru cu texte inspirate din Cioran, *Din Răşinari spre marginea lumii*, oferit de actriţa Genoveva Preda. A fost dezvelit şi un bust Emil Cioran în faţa casei de Cultură din Răşinari, aşezat alături de bustul lui Octavian Goga. Manifestarea s-a încheiat ca de obicei, cu vizita satului natal al lui Cioran şi a locurilor lui dragi: Coasta Boacii, Biserica veche, cimitirul, Şcoala „S.P. Barcianu".

NOTE DE LECTURĂ

Alexandru Surdu, *A sufletului românesc cinstire*, Editura Renaissance, Bucureşti, 2011.

Filosof şi scriitor cu o bogată activitate ştiinţifico-filosofică şi publicistică, academicianul Alexandru Surdu s-a obişnuit să ne ofere pentru lectură în ultimii ani, din când în când, câte un volumaş de eseuri, plăcute la lectură şi elegante, ca ţinută editorială. Bine scrise, cu multă expresivitate şi delicateţe lingvistică, eseurile din *Comentarii la rostirea filosofică* (2009), *Dragobetele, povestea iubirii la români* (2010) şi *Izvoare de filosofie românească* (2010) – nu sunt apariţii editoriale obişnuite, ele trecând dincolo de „canoanele" statornicite ale speciei literare: un fin filon de înţelepciune poate fi perceput cu uşurinţă, de oricine, ca străbătând de la un capăt la altul conţinuturile lor. Nu altfel este conceput ultimul volum publicat din această serie – *A sufletului românesc cinstire* (Editura Renaissance, Bucureşti, 2011). Recunoaştem aici un „stil" de a face eseistică specific filosofilor, prefigurat în cărţile lui Lucian Blaga şi Vasile Băncilă şi continuat în lucrările lui Mircea Vulcănescu şi Constantin Noica – scrieri unde ideea este frumos logodită cu metafora iar neologismele sunt măiestrit împletite cu limbajul vechilor „scripturi". O undă discretă de parfum ardelenesc, marcat de adâncă chibzuinţă şi de cuminte aşezare a gândului peste gând, impregnează toate cele 16 caligrafieri pe teme diverse ale volumului.

Încă din „Prefaţă" autorul arată descumpănirea sufletească la care a ajuns românul în această epocă a globalizării, când s-a trezit peste noapte deposedat de bunuri, sărăcit şi umilit iar, apoi, avem reprezentarea schiţată a unei *patrii* care nu le mai poate oferi ocrotirea necesară fiiilor săi, câtă vreme pe străzile oraşelor aleargă dulăi hămesiţi „care se strâng în haite, iar pe deasupra lor trec stoluri negre de ciori şi de corbi în căutare de hoituri, în timp ce cloţanii ies chiţăind de prin munţi de gunoaie lăsate la dospit... Vezi pretutindeni ruine de fabrici şi uzine, ziduri de hale prăbuşite, silozuri goale şi ruginite scârţâie în vânt şi atârnă parcă din nori macarale părăsite ca nişte spânzurători uriaşe, pe care le sparg apoi nevoiaşii cu barosul, ca să tragă din ele sârme şi fiare coclite. Ogoarele care se întind năpădite de pir, de rogoz şi scaieţi, arse pe alocuri de foc şi năpădite de soare, se nisipesc treptat semănând a pustie. Porcii, caii şi toate vitele au fost lăsate să moară de foame, rozând la zăbrele de cuşcă, ca şi găinele care se mâncau unele pe altele sau erau arse cu raţe şi gâşte cu tot în crematorii de către călăii îmbrăcaţi în salopete de cosmonauţi..." (pp. 8-9). Înstrăinat şi îndepărtat de tot ceea ce era valoros şi curat în obiceiurile, în tradiţiile şi-n vieţuirea lui cotidiană, statornicită

de-a lungul veacurilor, aflat acum într-o situaţie mai mult decât stânjenitoare, românul a ajuns pribeag fără de rost şi fără de voie printr-o Europă crizată şi neurastenică, fiind pe cale de a-şi pierde limba, configuraţia sa etnică şi însăşi identitatea. Din astfel de stări de lucruri sunt „rupte" aceste reflecţii, eseistul precizând că el nu a făcut altceva decât să consemneze „o parte din tânguirile sufletului românesc sau ale duhului nostru, căruia am încercat după puterile noastre să-i aducem cinstirea cuvenită" (p. 12).

Coborând către izvoarele sufletului românesc, scriitorul stăruie asupra importanţei elementului educaţional în „formarea" individului uman şi a convieţuirii lui în cetate, care, în dobândirea de cunoştinţe noi, mai ales a celor de natură tehnică, poate fi socotită chiar echivalentul supravieţuirii în străvechile aşezări traco-getice – mărturie în acest sens stând armele de apărare şi de atac, precum „celebrele rapiere de tip Boiu, fabricate în Transilvania şi cunoscute până în ţările nordice" (p. 14). Toate acestea demonstrează că strămoşii noştri îndepărtaţi stăpâneau ştiinţa prelucrării metalelor, aşa-zisa *ignotehnică*, armele menţionate având „pe mânere însemnul spiralei, marca faurilor daci, care se închinau la zeitatea Ignis, a focului şi a soarelui dogoritor" (Ibidem). Înfrânţi de legiunile romane prin numărul covârşitor de soldaţi al acestora, geto-dacii care stăpâneau meşteşugul prelucrării fierului au fost ucişi sau luaţi în prizonierat la Roma, în locul lor fiind aduşi meşteri străini, din Iliria şi Dalmaţia. Apoi, după două secole de stăpânire romană în Dacia, armata şi meşterii imperiali au fost retraşi în sudul Dunării, în timpul împăratului Aurelian (271-275 d. Chr.), autohtonii fiind lăsaţi în voia sorţii, fără posibilitatea practică de a-şi fabrica armele de apărare, atât de trebuincioase în vremea frământată a marilor migraţii ale popoarelor, din această parte a bătrânului continent.

Dar trebuie să subliniem că procesul educaţional, implicând inclusiv acumularea unor cunoştiinţe tehnice, era în antichitate un proces complex, grupurile de tineri şi de adolescenţi fiind selecaţi şi instruiţi în aşa-zisele „case ale bărbaţilor" (*andreion*), în baza unor criterii foarte riguroase, autorul amintind, în acest sens, de *telchini* şi de *cabiri,* cei din urmă fiind „reprezentaţi pe monumente ca purtători de ciocane (însemne ale faurilor). Practică menţinută uneori şi la jocurile noastre de căluşari" (p. 15). Aşadar, pe la 12 ani, în comunitatea românească timpurie băieţii erau luaţi şi duşi la stână pentru a deprinde meseria păstoritului, urmând ca de la 20 de ani să treacă în „clasa" junilor, căpătând „atribuţii social-organizatorice, matrimoniale şi festivale: păzeau comunitatea, judecau abaterile, organizau petrecerile, nunţile, jocurile..." (p. 16).

Sub semn creştin, odată cu „creşterea" culturală înregistrată în evul mediu, când la noi s-au impus scrierile religioase în limba slavonă, este aminită, în anul 1495, „sfânta biserică şi şcoala" din Şcheii Braşovului, care funcţiona pe două „cicluri" de învăţătură: „unul primar, cu termen redus, şi unul superior, pentru viitorii dascăli şi preoţi, la care se învăţa slavona, dar şi greaca şi latina" (p. 21). Perioada de glorie a primei şcoli româneşti, aceea de pe lângă Biserica Sf. Nicolae, din Şchei, a fost, conchide autorul, cea a „tiparului coresian", ea continuându-şi, apoi, activitatea câteva secole la rând, dar intrând în penumbră în veacul al

XIX-lea, când se înfiinţează Gimnaziul ortodox român, care se va numi Liceul „Andrei Şaguna".

Pe urmele reflecţiilor lui Lucian Blaga şi Constantin Noica, care se arată în scrierile lor uimiţi de „bisericuţele" maramureşene, academicianul Alexandru Surdu se referă şi el cu admiraţie la zestrea spirituală şi naturală a satelor din nord, „pierdute printre dealuri şi văi, pe care le recunoşti de la mare distanţă după turlele imense de biserici, cum nu se mai văd pe alte meleaguri. Un fel de turnuri Eiffel ale românităţii creştine (p. 23). Dar aceste descrieri plastice constituie doar un pretext pentru a relata o întâmplare mai puţin obişnuită, petrecută la începutul secolului XX, când „pe un deal de lângă satul Ieud, în turla unei astfel de biserici, a unei mânăstiri străvechi (din 1364), preotul Artemiu Anderco a găsit un sbornic (miscelaneu), o culegere de texte manuscrise şi tipărite, cu 211 file, de format în 4º (20x16 cm). Manuscrisul a fost adus, în anul 1921, de către Andrei Bârseanu, atunci vicepreşedinte al Academiei Române, la Biblioteca Academiei, unde a fost prezentat sub denumirea de *Codicele de la Ieud*. Dar *Sbornicul* sau *Miscelaneul ieudean* avea să fie „rupt în bucăţi, ce-i drept nu cu toporul, cum au făcut-o găsitorii Tezaurului de la Pietroasa, dar tot în patru bucăţi, cu cote diferite, în depozite diferite" (p. 25). Această „sfâşiere" a lucrării a îngreunat cercetarea manuscrisului, în integralitatea lui, cele patru părţi fiind studiate separat, adică în următoarea formă descompusă: două părţi din *Manuscrisul de la Ieud* (în slavonă de mână şi de tipar, dar şi în chirilică românească), *Pravila* şi *Legenda Duminicii*. Dar filosoful devine entuziast când, în cele din urmă, intră şi în posesia copertelor: „avem... şi coperţile de lemn, acoperite cu piele afumată, între care s-a găsit cândva şi miezul cărţilor înstrăinate azi" (p. 25). Apoi a urmat o perioadă fastă pentru această comoară a spiritualităţii noastre: interesul stârnit de *Codex* a dus la fondarea *Festivalului Naţional „Codicele de la Ieud"* care, în 2010, înregistra cea de-a XVI-a ediţie!

În această manieră, deosebit de limpede în expunere şi de plăcută la lectură, abordează eseistul şi alte aspecte interesante ale vieţii spirituale româneşti. Dintre aceste „episoade" eseistice vom aminti: descoperirea *Primului paremiar românesc*, în 1967, de către preotul doctor Vasile Oltean – directorul Muzeului celei dintâi şcoli româneşti din Şcheii Braşovului, datând cu 200 de ani dinainte de paremiile miropolitului Dosoftei al Moldovei; cazul echivalenţelor în limba română a categoriilor logicii lui Arstotel în *Compendiolum*-ul de logică al lui Dimitrie Cantemir, cu folosirea unei terminologii deosebit de sugestive (ca *ceinţă* sau *estime, câtinţă* şi *feldeinţă* – în loc esenţă, cantitate şi, respectiv, calitate); rememorarea unor pagini din istoria creştinismului autohton, unele învăluite într-o uşoară aură de legendă, prilejuite de bicentenarul Mitropolitului Andrei Şaguna; jubileul de un veac şi jumătate de la înfiinţarea Asociaţiunii Transilvane pentru Literatura Română şi Cultura Poporului Român (1861-2011) constituie prilejul evocării unor mari bărbaţi ai spiritualităţii noastre care, în vremuri de restrişte, „au încercat şi chiar au reuşit, adesea cu sângele lor, să spele ruşinea timpului" (p. 80); scoaterea la lumină, din penumbrele milenare ale timpului, a „cetăţii cu nume de regină" – Cidonia (Codlea); varianta unui spaţiu cultural distinct al românilor,

Spaţiul Bărăganului, în viziunea filosofului „astral" Vasile Băncilă, ca o replică la *Spaţiul mioritic*, fapt recunoscut şi de marele gânditor Lucian Blaga, în însemnările sale, unde se referea la *Dunărea împărătească*. Apoi, în continuarea lecturii, aflăm cu mirare că limba în care vorbeşte Dumnezeu cel mai bine, cel puţin în primul verset al *Evangheliei după Ioan* („La început a fost cuvântul..."), este chiar limba română, aceasta în baza descoperirii lui Noica prin care alăturarea românească a lui *întru* cu *rostire* sugerează spontan ideea că „întru obârşie era rostirea", prin care *Logosul* şi *Începutul* sunt nu doar cosubstanţiale, dar şi simultane în planul acţiunii; iar fermecătorul povestitor George Ungureanu, aflat în preajma centenarului, „un colindător prin timp, cu vreo viteză numai de el ştiută..." (p.112), fiind situat mereu înlăuntrul întâmplării pe care o povesteşte, este botezat, simplu şi convingător: „povestaşul de la Câmpulung." Alte glose sunt consacrate unor cărţi, ca aceea a lui In Itu – *Pe culmile bucuriei. Jurnalul zidirii* –, unde comentatorul surprinde interesul fiinţei umane de „a pătrunde, dacă nu cu adevărat, cel puţin cu ochii minţii, în tainiţele acestei construcţii, care este zid şi om, facere şi desfacere... (p.116). Mai implicat este eseistul când vine vorba de scrierile din tinereţe ale lui Constantin Noica, acesta, fiind „cam agitat" de felul lui, „se urca şi cobora din mers în tranvaiele cu cai", tot atunci publicând o carte de filosofie extrem de originală – *Mathesis sau bucuriile simple* –,care era o pledoarie pentru o viaţă trăită fără excese şi cu măsură în toate, cam după dictonul grecilor antici, datoria fiinţei umane fiind de a evita apriori cele şapte păcate „gnoseologice"; iar comentariul dedicat aspectelor morale ale existenţei omeneşti continuă, într-un anumit fel, în microseul „Petre Andrei despre fericire", cu referiri la o lucrare despre fericire a acestuias, evident de inspiraţie aristotelică, dacă ne gândim cât de mult se aseamănă ideile acestuia cu reflecţiile Stagiritului din *Etica nicomahică*: „ca şi bucuria, fericirea este legată în mod evident de plăcere, durerea şi suferinţa fiind opuse acesteia..." (p.137). „Duhul sărbătorii" şi „Povestea iubirii la români" – sunt alte cercetări iedite, dedicate acum specificului spiritualităţii româneşti de odinioară, ţinând de normele nescrise ale tradiţiilor noastre ancestrale, semnalate anterior şi de Vasile Băncilă, după cum „circuitul complex al iubirii la români începea cu dragostea de mamă, trecea firesc prin dragostea de frate şi de soră în sânul familiei, care era extinsă apoi spre toată comunitatea prin fârtaţi şi prin surate, ajungând la confruntarea dramatică a logodnei din dragoste, urmată apoi de logodna reală şi de căsătorie, după care se încheia pentru o vreme tot cu dragostea de mamă, cea roditoare de pruncie, şi cu deschiderea unui alt ciclu, pe fundalul permanent al dragostei pentru întreaga natură şi pentru Maica Domnului, care le-a ascultat rugăciunile" (p.184).

Avem, aşadar, în aceste tablete filosofice, câteva gânduri din care se configurează sufletul colectiv al acestui neam – suflet asupra căruia au reflectat şi Blaga, şi Băncilă, şi Noica şi multe alte spirite alese ale Panteonului nostru cultural. Pe urmele acestor vrednici înaintaşi a purces şi filosoful de la Braşov, scriind nu doar frumos, ci şi credibil, am putea spune chiar că ţinând o mână pe pană şi alta pe inimă, de unde au rezultat aceste caligrafiei mirifice: „Oricum ne-am imagina sufletul nostru, ca spirit sau ca duh, el este legat de locurile acestea: de munţi, de

plaiuri şi de ape, de bărăgane şi de mări, din care s-a ridicat, cu voia Bunului Dumnezeu, şi în care se va întoarce...” (p. 195).

Iar cu acest gen de reflecţii, în care ne regăsim cu totul contopiţi cu sufletul neamului nostru, de care, în ultima vreme, ne-am cam îndepărtat, nu putem fi decât solidari!

Eugeniu Nistor

Gheorghe Novac, *Tratat de praxiologie analitică*, Editura Dealul Melcilor, Braşov, 2012

Doi termeni din titlul lucrării, ambii legaţi de praxiologie, atrag în mod deosebit atenţia, tratat şi analitic. Primul are un statut paradoxal. El sugerează că această ştiinţă socială, ce nu are încă un statut universitar recunoscut, aflată în curs de constituire, ar fi ajuns la o deplină maturitate, încât să permită realizarea unui ansamblu enciclopedic de cunoştinţe. Ceea ce implică ideea că lucrarea cuprinde şi achiziţiile praxiologilor de până acum, în special cele din opul lui Tadeusz Kotarbinski, *Tratat despre lucrul bine făcut* (1955). Autorul se referă într-adevăr la el, cu precizarea că acesta este o praxiologie filosofică, un fel de înţelepciune, care priveşte însă numai două din componentele acţiunii sociale, actul elementar şi produsul. Celălalt termen pare să aibă, dacă am înţeles bine intenţiile autorului, trei semnificaţii: una de logică aristotelică, alta structurală şi una vizând analiza acţiunii şi interacţiunii sociale.

Conform celei dintâi lucrarea d-lui Novac cuprinde nu două, ca la filosoful antic, ci trei analitici, care constituie şi cele trei părţi ale *Tratatului*, cea referitoare la întregul elementar numit *praxem* (cf. gr. *praxis*, acţiune, activitate), altfel spus interacţiunea socială, cea privind componentele acestuia, în număr de 16, numite actoni (cf. lat. *actio*, acţiune, faptă) şi aceea despre stările acţiunii, în număr de 32 (cele luate în calcul). Dimensiunea logică nu apare însă în modalitatea ei formală, ci numai într-una descriptivă, de pildă, când expune felul în care obiectul interacţiunii se leagă de alţi câţiva actoni (§ 10.4) sau modul în care se articulează regula actului elementar ori a praxemului (§§ 15.7-8). Sensul structural are în vedere toate cele trei părţi: alcătuirea întregului, multiplele aspecte sub care sunt trataţi cei 16 actoni, dintre care cinci sunt acte elementare cu o organizare bine precizată (de opţiune, de executare, pretenţional, de judecare şi de plată), un fel de nucleu în jurul căruia se mişcă toate celelalte 11 componente, şi cele 32 de stări praxionomice care definesc simultan, din diverse perspective, sau succesiv modalităţile de existenţă ale acţiunii, interacţiunii şi ale părţilor acestora. A treia semnificaţie se relevă ca un veşmânt care învăluie şi dezvăluie totul, întreaga lucrare nefiind decât o lungă examinare, explicare şi interpretare a tuturor componentelor şi stărilor acţiunii sociale.

Acum, cuvântul praxem este o invenţie a autorului, prima, dar nu ultima, întrucât lucrarea sa cuprinde, cum arată *Vocabularul de praxiologie* de la finele ei, un număr de 131 de concepte, dintre care, dacă le-am evaluat bine, 81 noi, iar 50

cunoscute, redefinite însă din perspectiva epistemologică originală în care e scris întregul *Tratat*. Întrebare firească: la ce bun această pletoră de termeni noi? Putea fi ea evitată? Răspunsul e, fără nici o prejudecată sau îndoială, negativ. De ce? Fiindcă ea a fost generată, în fond, de un singur concept care, o dată acceptat şi înţeles, nu mai poate feri autorul sau cititorul de cunoaşterea şi a altora. E vorba de sintagma care instituie şi constituie noua orientare metodologică a lucrării: *deplasare praxionomică*. Adică trecerea inevitabilă, independentă de voinţa, preferinţele sau capriciile agentului, a unor componente ale acţiunii, de regulă un mijloc de acţiune sau produsul, din sistemul de referinţă al agentului, în care sunt sau au fost folosite ori realizate, în cel al regentului, cel care suferă efectele acestora şi care răspunde celui dintâi, după ce le-a judecat în funcţie de tipul lor (pozitive sau negative), cu o plată adecvată acestora. Nu e greu de observat că simpla definire a noţiunii fundamentale a acestui gen de praxiologie implică în chip necesar folosirea a încă şapte concepte, dintre care unul nou (regent) şi şase cunoscute. Acestea din urmă sunt însă parţial sau total (sistem de referinţă) redefinite, întrucât au căpătat dimensiuni noi, necunoscute până acum. Acelaşi lucru se întâmplă şi când sunt utilizate celelalte concepte specifice praxiologiei analitice.

Mecanismul deplasării unor componente ale acţiunii dintr-un sistem de referinţă în altul constituie schema ontologică şi, în acelaşi timp, epistemologică prin care pot fi descrise, explicate şi înţelese toate faptele sociale, indiferent de tipul lor. Autorul aplică acest model atât unor acţiuni foarte simple, de pildă, un indian îşi confecţionează un obiect de podoabă, Maria cumpără o pâine sau A îl împuşcă pe B, unora ceva mai complicate, bunăoară cearta dintre un secretar de ambasadă şi şeful său direct, ori unora foarte complexe cum e cariera unui om de afaceri, Karl Wittgenstein, tatăl marelui filosof vienez. Nu ştiu dacă intenţionat sau nu, el alege aceste acţiuni din diferite domenii, epoci şi culturi. Acest fapt pare să sugereze că avem de-a face cu o metodă al cărei potenţial descriptiv şi explicativ este incontestabil, verificabil şi universal. Ceea ce înseamnă că ea poate fi utilizată şi de specialiştii din multe alte ştiinţe sociale. Or, asta e o contribuţie de prim rang la analizele pe care le fac ei şi, deopotrivă, la înnoirea şi dezvoltarea lor metodologică.

Conexiunea subtilă dintre concepte, fie noi, fie vechi, coerenţa şi consistenţa lor, creează un discurs original şi un univers profund inteligibil, deşi foarte complex. Asta face din *Tratat* o adevărată mină de noutăţi. Nu e locul aici, evident, nici măcar să le enumerăm. Aşa încât voi încerca să prezint doar câteva, cele care mi s-au părut mai relevante. De primă urgenţă cred că e înţelegerea mai aplicată, fie şi sumară, a ceea ce înseamnă *sistem de referinţă*. Acesta nu e doar un mediu, cadru, situaţie, sistem de acţiune sau de valori, cum e cunoscut până azi, ci o diviziune a câmpului social, un spaţiu-timp ordonat cultural şi funcţional în care agenţii şi regenţii îşi desfăşoară acţiunile specifice după anumite principii şi reguli, în funcţie de ceea ce autorul numeşte *coordonate de sistem*, în număr de cinci (persoană, nevoi, scop imanent, proprietăţi, adică bunuri materiale şi spirituale, şi putere operaţională). Ordinea în acesta e instituită sau moştenită şi menţinută de regent, agentul dominant în acest cadru, iar *sensul de mişcare* al tuturor acţiunilor

oricărui agent e prescris ca ordin de executat în funcţie de unele din elementele coordonatelor sale de sistem. Dacă acesta e în favoarea coordonatelor sale, acţiunile sunt aprobate sau, cel puţin, îngăduite, în cazul contrar ele fiind dezaprobate sau interzise. Principiile, regulile şi normele după care se desfăşoară acţiunile formează, ele însele, un sistem numit *referenţial praxionomic*, adică ansamblul instituit, agreat sau aprobat de regent, format, după calculele autorului, din şapte coduri de bază, indiferent de statutul lor social (scrise-nescrise, oficiale-neoficiale, legale-ilegale etc.): obiecte, adică acţiuni şi produse, juridic, moral, tradiţii, directive de creare, de proiectare şi cel informal. Din păcate, nu e loc aici pentru alte amănunte.

Alte două noţiuni semnificative, oarecum înrudite, sunt *matrice analitică* şi *matrice de stare*. Prima numeşte un tabel format din cinci linii, corespunzător celor cinci acte elementare din structura praxemului, şi 11 coloane, după numărul părţilor fiecărui act elementar (spaţiu, timp, agent, acţiune, obiect, motiv, scop, mijloace, regulă, produs şi valoare). Intersecţia dintre ele delimitează aşa-numitele *căsuţe analitice*, în cadrul cărora sunt precizate, în notaţii simbolice, întreaga cunoaştere pe care un analist praxiolog o poate dezvolta despre fiecare din cei 16 actoni. E un fel de fişă contabilă a cunoaşterii privind o interacţiune socială concretă sau ipotetică. Cu totul altul e conţinutul unei matrici de stare. Acesta e format dintr-un ansamblu de termeni ce îndeplinesc rolul unor atribute de stare. De remarcat că acestea sunt sinonime ale atributului central ce defineşte o stare praxionomică, de pildă, liber, imaginar, revoltat, dependent etc., unele numite de autor *conceptuale*, existente în dicţionarele de sinonime, altele *empirice*, identificabile doar în exprimările vorbitorilor unei limbi, mai ales la nivelul limbajului comun. Noutatea adusă de această diferenţă este sinonimia factuală, ca să spun aşa, de care nici lingviştii, nici specialiştii în alte ştiinţe sociale, nu au aflat încă. Două anexe la lucrare (IIA şi IIB) conţin materia celor 32 de matrici pentru stările analizate.

Aceste anexe relevă unul din cuplurile esenţiale de modalităţi în care există acţiunea socială. E vorba de *stările α* sau generale, aşa cum se găsesc în textele despre acţiuni, interacţiuni, procese sau fenomene sociale, şi *stările β* sau speciale, generate de particularităţile celor cinci tipuri de acte elementare. Pe lângă cele menţionate, numite de autor elementare, stările au fost clasificate în încă patru categorii duale: slabe sau tari, cu trecere descendentă între polii lor, cu trecere ascendentă sau cu trecere de echilibru, particulare sau universale, principale sau secundare. Toată partea a treia din *Tratat* se constituie astfel ca o amplă noutate, în care se pot afla o mulţime de lucruri inedite şi pertinente privind acţiunile sociale. Aşa sunt, bunăoară, conceptele *legătură praxionomică* şi *baze de legare*, dezvoltate în capitolul 30. Prima reprezintă conexiunea dintre doi actoni simpli (cei 11) sau complecşi (cei 5) care conferă acţiunii socio-umane coerenţă, consistenţă, unitate şi logică. A doua constă în suportul practic, socio-cultural, al legăturii praxionomice. Bazele de legare sunt de trei feluri: *structurale*, cele care ţin de structura praxemului şi modelele de acţiune transmise de la un agent la altul şi de la o generaţie la alta, *teoretice*, în număr de 10, de pildă, natura umană, imperativul

categoric sau regula de aur, interesele agentului, regulile morale sau drepturile, şi *empirice*, în total 74, consideră autorul, cum ar fi nevoi, decizii, scopuri, instincte, emoţii, pasiuni, virtuţi, vicii, familie, prieteni, grup social, firmă, comunitate, societate etc.

Există, numeroase alte noutăţi în cuprinsul *Tratatului*. Dezvoltate în diverse pasaje ale lucrării, ele afectează în mod direct o serie de discipline sociale cum sunt sociologia, psihologia, ştiinţele juridice, cele politice, etica, lingvistica, axiologia, filosofia etc., constituind tot atâtea contribuţii la patrimoniul cognitiv al acestora. Dar contribuţia majoră a autorului la aceste ştiinţe e cuprinsă în cele trei pagini şi ceva de *Concluzii generale*, un adevărat *finis coronat opus*. Ele sunt o descriere concisă a metodei de cercetare specifice praxiologiei analitice, inexistentă în oricare altă disciplină sau ştiinţă socială. Aceasta e formată din şase etape, din care trei sunt cele trei Analitici amintite, apoi o fază pregătitoare şi una de încheiere, *Raportul final*. Etapa a V-a, Analitica reţelelor praxionomice, adică a lanţurilor de praxeme care definesc un anumit fragment de activitate, nu a fost dezvoltată în *Tratat* decât în linii generale, pe un caz ipotetic, întrucât, spune autorul, nu a găsit modele descriptive ale unei astfel de realităţi. Cercetarea oricărei interacţiuni concrete poate fi făcută însă şi fără aceasta, întrucât ea solicită mai degrabă un studiu separat, cu tematică distinctă, cu toate că, împreună cu ea, ar fi mai complexă şi împlinită.

Faptul că autorul publică o lucrare de amploare cum e acest *Tratat* fără să fi înfăţişat specialiştilor, în mod treptat, diversele sale descoperiri, în special cea a praxemului, atestă o înclinaţie spre solitudinea cercetării, cu toate riscurile ei. Se ascunde, poate, în aceasta şi o atitudine mai ieşită din comun. Aceea de a face publice numai ideile sigure şi verificabile, nu diverse ipoteze riscante. Nu e din cei care asaltează continuu revistele şi editurile cu textele sale, ci un ardelean scump la vedere care gândeşte încet, vorbeşte puţin, dar când o face e cu temei şi cu miez. Dovadă puţinele lucrări publicate până acum, aproape toate după pensionare. Debutează cu un serial de 23 articole despre praxem, început cu „Despre lucrul bine făcut”, în Revista Astra Braşov, nr. 3/1998, şi terminat cu „Obiectul interacţiunii sociale”, în nr. 9/2000. Au urmat două articole ceva mai ample: „O întrebare absentă din ştiinţele sociale”, Revista de teorie socială, nr.1/2000, şi „Două specii de praxiologie”, Revista de filosofie, nr. 1-2/2002. Demnă de remarcat este evoluţia cercetărilor despre interacţiunea socială. Procesul începe în anul 2000 cu o carte de mici dimensiuni, *Praxemul sau unitatea elementară de interacţiune socială*, Editura Orientul Latin Braşov (format 12,5/19 cm. 266 p.), continuă cu *Teoria praxemului. O introducere în analiza praxionomică*, Editura Universităţii Transilvania din Braşov, 2005 (20,5/26,5 cm., 751 p.), pentru a ajunge în 2012 la *Tratat de praxiologie analitică*, Editura Dealul Melcilor Braşov, 2 volume (17,5/26 cm., în total 1463 p.). Se poate urmări astfel drumul ascendent, dar tot mai extins şi profund, al dezvoltării unei teorii şi, în acelaşi timp, al noii discipline generate de ea, praxiologia analitică.

Victor Emanuel Gica